بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين هذا نسب اقل الانام حسين الحسيني الطباطبائي الحكيم الحايري

المسكن والمولد والمدفن انشاء الله استكتبته في زمن خالي العلامة الامير سيد علي الصغير من

نسب الذي كان لنا من ابي واجدادي الذي ينتهي الى جدنا الاعلى حضرت علي بن الحسين

ابن علي بن ابي طالب ع

اما زيد بن علي بن حسين بن علي بن ابي طالب قتل في راس المائة والعشرين وهو ابن اثنين

واربعين واعقب ثلث بنين ولم يكن له انثى وهم الحسين ذي الدمعة وعيسى موتم

الاشبال ومحمد اما الحسين ذي الدمعة عمي في اخر عمره ومات سنة خمس وثلثين

ومائة واعقب ثلث رجال وهم يحيى وحسين وعلي واما يحيى اعقب سبع رجال

منهم ثلثة مقلون وهم القاسم والحسين الزاهد وحمزة واربعة مكثرين وهم

محمد الاصغر وعيسى ويحيى وعمر واما عمر المحدث بن يحيى بن الحسين ذي الدمعة

كان اول نقيب ولي على الطالبيين وحج بالناس امرا عدة مرار من جملتها سنة

تسع وثلثين ومائتين وفيها كانت القرامطة غلبت على الاسلام فرادهم وبقي

عندهم عدة سنين وكان له سبعة وثلثون ولدا منهم احد وعشرون ذكر منهم

ابو الغنائم الرشيد احمد المحدث كان سيدا فاضلا مات سنة سبعة واربعمائة

واما احمد بن عمر المذكور كان اول نقيب ولي على الطالبيين كافة وهجر الحجاز

وورد العراق سنة الاحدى وخمسين ومائتين واعقب رجالا منهم الحسين نقيب

النقباء اما الحسين فكان له سبعة او خمسة واربعون ولدا منهم ثلثون ذكرا
وعقبه المتصل من ثلثة رجال وهم ابو الحسن محمد النقي الذي عزل رضي الدين موسى
عن النقابة وابو طالب عبد الله ويحيى واما يحيى بن الحسين المعروف بالاسود
كانت له رياسة ونباهة فعقبه المتصل من رجلين ابي العلى محمد وابي الحسن
واما ابي علي الحسن بن يحيى المذكور كان رجلا فقيها وكان الشريف المرتضى يكرمه
ويقول اذا اقبل اللهم صل على محمد وآله دخل ابو علي الحسن عاش رغيدا وضمن
معاملة سواد الكرخ اربعين سنة اعقب اثنى عشر ولدا منهم ابو الغنائم محمد
واما محمد بن الحسن المذكور كان نقيبا في الاهواز وشاع اسمه بالسخاوة وكان
تقصده الناس من اقصى البلاد لكرمه فمات في سنة الاربعمائة واعقب
ثلثة رجال نقيب النقباء داود وتاج الدين ابو الغنائم محمد الفقيه وشرف
الدين عبد الله واما محمد بن محمد بن الحسن الملقب بتاج الدين وكنيته ابي الغنائم
كان زاهدا نقيبا يسترشدون الناس منه وهو افضل اهل زمانه ثم مات في سنة
اربعمائة وثلثة وستون واعقب اثنى عشر ولدا منهم عمر المحدث الملقب بعز الدين
واما عمر بن محمد بن محمد المذكور المحدث الملقب بعز الدين له شهرة عظيمة
وكرامات كثيرة وفضائل جمة بعد آبائه الطاهرين وكان مشغولا في غاية
الزهد يلبس الصوف ويأكل الشعير وانفق جميع امواله في سبيل الله وكان
حليما شجاعا عالما نقيبا له قدم ثابت في كل فن من العلوم وفضائله اجل من ان

عمن ان يرن دقع ... من قم الناسخ نسخة ... هالبرم ... ابو علي عمر ... يحيى وابو الحسن محمد نهاری النقيب واما ابو محمد يحيى الفارس فعقبه المتصل من ابي الحسن محمد ... فعقبه المتصل من رجلين ابو ... محمد وابي علي الحسن محمد ...

اجل من ان تحصى اعقب من خمسة رجال جلال الدين الحسن الزاهد ومجد
الدين محمد وعيسى كريم قومه وشمس الدين احمد ونجم الدين قاسم واما علي
ابن عمر المذكور كان وصي ابراهيم قتيل باخمراء ابن عبد الله المحض وحامل رايته
واما الحسن بن عيسى المذكور المكنى بشريعة الملة ومروج العلة وكان عالما فاضلا
اديبا كاملا نقيبا في البصرة ونواحيها وكان ذا مال غفير وعز كثير
يغبطه اغلب الناس وبينهما بون بين العباسيين جميعا واعقب ثمانية
رجال منهم ابو الفتوح محمد بن الحسن حكايته معروفة عاش مدة
في المدينة ثم انتقل منها والجم العباسيين بسطوته اعقب ولدان
احدهم احمد ويقال هبة الله والثاني الحسن واما الحسن بن ابي
الفتوح قال الشيخ تاج الدين في كتاب سبك الذهب وشبك
النسبات الحسن بن ابي الفتوح تزوج بنت ابي عبد الله ابي السدرة
فعرف عقبه ببني السدرة نسبتهم الى جدهم لامهم كان نقيبا في الغر
وولد خمسة عشر كانوا ليوث الغابات في الشجاعة منهم علي بن
الحسن المذكور فارق اخوته وتوجه الى مصر وازعج اهلها فناسبوه
اغفالا وخدعة فاخذه الحاكم الاسماعيلي فقتله فولدت زوجته
بعده ولدا وسماه محمدا فعاش وصار سيد قومه وحاز اخواله
وعشيرته فعلا اسمه وشاع عند السلاطين والملوك فاستعظموه

وهابوه فاعقب خمسة وعشرين ولدا ثمانية ذكور منهم علي بن محمد واما علي
ابن محمد المذكور ساد على اخوته جميعا بالرياسة والعلوم والسخاء و
كان تقصده القبائل والعشائر لتعيش في فنائه عاش خمسة وسبعون
عاما وتوفي في سنة ۳۰ ودفن في مصر واعقب اربعة رجال منهم عبد العزيز
واما عبد العزيز بن علي بن محمد المذكور هجر من مصر وصار في شيراز
خوفا من سلطان زمانه واقام بها عدة سنين ثم هجروا على نقابة
ارجان وكان فاضلا فقيها ورعا نقيبا فاعقب من ثلثة رجال وهم
ابو الحسن محمد نقيب الكوفة وابو الحسين زيد الاسود وابو القاسم
علي المعروف بالدخ واما محمد بن عبد العزيز المذكور الملقب بسيد
شريف الدين ابن السدرة واولاده الملقبون ببني السدرة وقد
تقسموا اولاده عدة بطون وتنازع مع ابي الحسين زيد الاسود ابن
الحسين بن علي كتيله وساد عليه وعاش في مشهد الغروي ثمانية
وثلثين سنة ومات عن اثني عشر ولد سبعة ذكور منهم شمس الدين
محمد بن محمد بن عبد العزيز الملقب بازباز كان كثير الضيف كريما
ويصيح عند الطعام بازبيا وربازبيا وكان من اعلم اهل زمانه
جامع المعقول والمنقول ذا مال كثير وعز بين قومه وله سبعة وثلثون

سبعة وثلثون ولدا وكلهم اعز رجال اهل زمانهم واشجع شجعان
المعروفين بتلك الزمان يسمونهم ابو هم الرجال والابطال واصغرهم
اكملهم وهو احمد بن محمد سافر الى البصرة بقومه فقلدهم اربعمائة
رجل واقام بها نقيبا وعاش عدة سنين بها واعقب ستة رجال
منهم محمد بن احمد المذكور الملقب بمير ابو المعالي وكان مجتهدا نقيبا
فقيها نقيبا زاهدا ورعا يستسقى به الغمام ويدعى بشيخ الملة والاسلام
وعاش رغيدا قام في البصرة مدة ثم هجر الى ابوشهر ثم الى شيراز برهة
ثم رجع قهقراء الى قازران المعروف بكازران وبقي مقيما فيها
واعقب ثلثة رجال منهم السيد الجليل والكهف النبيل السيد منصور
زاد اسه في فضله ودينه المجتهد بن الزاهد العابد سيد شريف
الدين والسيد تاج الدين واما السيد تاج الدين لحق بعمومته في ارض
خراسان في فرقة تسمى قوسان وهم جمع غفير بتلك النواحي واما السيد شريف
الدين مع السيد منصور ارتحلا الى الحلة وبقيا برهة من الزمان
مقيمين بها ثم السيد منصور قصد الغري وما دنى بها من يتلمذ
عنده وتوجه الى الايران وساح بها مدة زمان الى دورة الاستاد
العظيم الثاني اقا باقر بن محمد اكمل البهبهاني طاب ثراه فقصده وتلمذ

٧

وتلمذ عنده وتزوج باخته فاعقب ولدا وبنتا اما الولد فهو كحيل الفاضل
العالم العامل المعروف باقا مير سيد علی الكبير اعقب اربع رجال و بنتا
واما السيد شريف الدين محمد الی الغفاذيه وهلك اهلها سبيل شريعة
النبويه مدة خمسة عشر عاما ثم رجع الی ايران وسكن ببلدة تسمى
قاسان فعلا اسمه وكثروا اعقابه حتى ولد منه السيد السند التقى
ومروج دين النبي السيد جعفر المولوی ثم انتقل المذكور مع ابيه الی
الحلة واقاما بها عاما من عزما الی الغری ورجعا الی قاسان ثم رجع
السيد جعفر المذكور بنعش ابيه المرحوم الی كربلا وهو ابن خمسة وثلثين
سنة فتزوج باحدی بنات عمه ورجع الی قاسان فاعقب منه ولدا
سمی عبدالله فقصد مجاورة قبر جده الحسين الی ان بلغ سافر الی
قاسان ورجع وتزوج باخت العلامة رئيس الفقهاء والمجتهدين
الامير سيد علی الصغير واعقب ولدان وبنتا اما الولدان السيد حسين
المعروف بالطبيب والسيد حسن اما السيد حسين المذكور اعقب السيد محمد
والسيد جعفر وسيد مهدی وسيد احمد وامنه بيكم وفاطمه بيكم الملقبة بكوچك
بيكم اما السيد محمد فاعقب منه الحاج سيد جواد واعقب من سيد جواد السيد علی واعقب من
السيد علی المذكور سيد حسين وسيد حسن واما السيد جعفر فاعقب منه محمد مهدی واما

ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين فدعا رسول الله الحسن والحسين عم فكانا
ابنيه ودعا فاطمة صلوات الله عليها وعلى ابيها وبعلها وبنيها فكانت في هذا الموضع
نسائه ودعا امير المؤمنين عم فكان نفسه عم بحكم الله عز وجل وقد ثبت انه
ليس احد من خلق الله اجل من رسول الله صلعم فوجب ان لا يكون احد افضل من رسول الله صلعم
بحكم الله عز وجل فقال له المامون اليس قد ذكر الله الابناء بلفظ الجمع وانما دعا رسول الله صلعم
ابنيه خاصة وذكر النساء بلفظ الجمع وانما دعا رسول الله صلعم ابنته عليه وعليها السلام
وحدها فلم لا جاز ان يذكر الدعاء لمن هو نفسه ويكون المراد نفسه في الحقيقة دون
غيرها الحديث وفيه دلالة اولا على ان العام يجوز ان يراد به الواحد وذلك لان
نساءنا جمع مضاف الى الضمير وهو يفيد وقد اراد به صلعم فاطمة وحدها وان الجمع
اقله ثلاثة الاثنان لان المامون لعنه جعل احد الاشياء التي تجوز بها رسول الله صلعم
استعمال لفظ الجمع وهو ابناءنا في الاثنين وهما ابنيه عم

فائدة

لا يثبت اللغات باصل العدم وذلك كما في صيغة افعل مثلا فان منهم من جعلها للوجوب
ومن جعلها للندب فياتي ثالث ويقول ان تعينها بازاء الطلب معلوم واما انه
قد قرن اليه امر اخر اما المنع من النقيض او عدمه فاصل فيه العدم والوجه في
المنع ان هذا المنع معارض باصل اخر وهو ان الاصل ان لا يكون هذا تمام
المعنى الموضوع وهكذا كل امر اذا صدر من الشارع على وجه خاص وشك في
جزء منه او صفة لم يجر فيه اصل العدم بل يكون امرا موقوفا على البيان وهذا

لا تثبت اللغات باصل العدم

لا يقتضي وشك ان يكون ما شك في جزئيته فهو جزء او ما شك في شرطيته فهو
شرط بل يقتصر على ما ثبت كما حقق في موضوعه ثم ان اصل العدم قد يأتي
لاثبات الاطلاق مثلا اذا وردت صيغة افعل ان الوجوب ثابت والزائد
على ذلك مشكوك فيه والاصل برائة الذمة منه ولا يحسن ان يقال فيه عدم ارادة
الزائد من اللفظ لما عرفت لكن هذا الاصل الذي قلنا انما يجري اذا كان نفي الزائد
على وفق الاصل واما اذا كان على خلاف الاصل فلا كقوله عم جرت السنة في اثر
الغائط بثلاثة احجار فعلى تقدير ان تكون السنة للقدر المشترك بين الوجوب
والندب فاصالة نفي الزائد فيه معارض باصالة عدم حصول المطهرية بما دون
الثلثة احجار

فائدة

قال بعض انه لا يجوز اثبات الاحكام الاصولية كحجية خبر الواحد او حجية الكتاب
بالدليل الظني والحق التفصيل وذلك ان الظن في نفسه ليس بحجة الا بعد قيام
الدليل القاطع عليه فالدليل الظني الذي يراد به اثبات الحكم الاصلي ان كان لا يرجع
الى دليل قاطع فليس بحجة ولا يثبت له حكم وان قام دليل قاطع على وجوب العمل به
فلا باس بان يثبت به اصل من اصول كما يثبت حجية اخبار الآحاد بآيات من الكتاب
ظنية الدلالة لرجوعها الى قطعية وهو الدليل القاطع الذي قام على العمل بمقتضاها

الدليل الظني [illegible] اثبات الاصول

فائدة

الاشتباه اما ان يكون في اصل الحكم او في الموضوع فان كان الاشتباه في
اصل الحكم ولم يعلم الحكم فيه يرجع بالفرد الى القاعدة الشرعية الحاكمة على الاصل

[illegible]باه في الحكم او في الموضوع [illegible]

العقا

العقلي ان وجدت والا فالى الاصل العقلي وان حصل الاشتباه في الموضوع
وعلم الحكم وهذا لا يكون الا فيما اذا اختلف افراد النوع في الحكم فهنا لا يخلو
اما ان يكون حكم كل منها مخالف للاصل او احدها موافق له والا الباقي على
خلافه وجب التوقف وان كان حكم احدها موافق للاصل رجع به الى حكم
الاصل ثم ان الخطاب في هذا القسم لا يخلو اما ان يكون قد ورد اولا خطابا
شاملا لكلا النوعين المختلف حكمهما ثم بعد ذلك ورد خطاب اخر خاص اخرج
احدهما او لكل منهما خطاب يخصه فان كان الثاني كان حكم الفرد المشتبه
بينهما ما تقدم على التفصيل وان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون الاخراج
فيه على جهة الشرطية بان يقال هكذا كل ماء ينفعل بالملاقاة الا اذا كان
كرا فالفرد المشكوك فيه هنا يحكم عليه بالانفعال لاصالة عدم تحقق الشرط
واما اذا كان على غير هذا النحو يرجع في الحكم المشكوك فيه الى التفصيل المتقدم
وهذا موضع تامل

فائدة

قد اشتهر فيما بين المتاخرين ان ضعف شيخ الاجازة لا يقدح في صحة الرواية
ولذا اشتهر بينهم ان الامر فيه سهل ووجههم في ذلك ان الرواية ماخوذة
من الكتاب والكتاب معلوم لديهم فلا يضر فيها ضعف مشايخ الاجازة ويمثلون
بالكتب الاربع فان الاخذ منها يضر فيه ضعف السلسلة الى المشايخ الثلثة وعندي
ان هذا على اطلاقه خلاف التحقيق لان اجازة اصحاب المعصوم والتابعين
وتابع التابعين الى زمن الشيخ لم تكن لاجل الا التبرك والاتصال بالمعصوم

في شيخ ال[illegible]

كما الجار كما جارات مشايخنا في هذا الزمان بل لحفظ الكتب خوفا من الدس والتزوير فيها فهم امناء على ما في ايديهم ولا ريب ان ضعف الامين يكون قادحا فيما أمن عليه اذا كان صالحا للتبديل والتغيير والزيادة والنقصان نعم الان يعلم ان الرواية قد اخذت من كتاب متواتر معلوم كالكتب الاربعة فح لا يضر فيها ضعف مشايخ الاجازة لكن قل ما يعلم ذلك

فائدة

اذا تعارض الاصل والظاهر قدم الاصل على الظاهر الا في مواضع الذي نص الشارع فيه على تقديم الظاهر وذلك لحجية الاصل دونه اذ المراد به ظاهر الحال لا الظاهر ثم ان الاصل الذي يعارض الظاهر قد يكون بمعنى الراجح ولا ينافي ظهور احد النقيضين رجحان الاخر اذ المراد بالرجحان بمقتضى النص والمراد بالظهور الظن والاملازمة بعينهما كما لا يخفى على المتامل وهو بهذا المعنى مقدم على الظاهر

فائدة

تقرير الحق ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع كما هو المعروف بين القائلين بقاعدة الحسن والقبح خلافا لبعضهم لبعض المتاخرين لكن الحق ثبوتهما بعد ورود الشرع وبعد وروده وصدوره في الخارج واما لو فرض زمان خال عن الشرع فلا ملازمة خلافا فالظاهر بعضهم لعدم الدليل والدليل على ثبوتهما بعد ورود الشرع ان فرض هذه المسئلة بعد تسليم ان العقل يدرك الشيء على ما هو عليه في الخارج من صفة حسن او قبح فاذا طلع العقل على قبح شيء كان الله تعالى عالما بقبحه وقد كان عنده تعالى قبيحا فلا اذن يكون قد نهى عنه لامتناع الامر بالقبيح والمفروض

ان الشريعة قد وردت بحكمه فلا يخلو اما ان تكون قد وردت بالامر به او بالنهي عنه ولا ريب في بطلان الاول لقبح الامر بالقبيح فيتعين الثاني وحاصله دعوى الملازمة بين كونه قبيحا عنده تعالى وبين نهيه عنه بعد ورود الشرع فان قلت ان حاصل هذا الدليل يرجع الى دعوى الملازمة بين قبحه عند الشارع ونهيه عنه وهذه الملازمة كما انها ثابتة بعد ورود الشرع كذلك ثابتة عند فرض عدمه وذلك لانه اذا كان قبيحا عنده تعالى فلا يخلو من احد امرين وان لم يصدر منه تعالى فيه شيء في الخارج اما ان يكون راضيا به ومجيزا فعله او غير راض به لا مجيزا فعله والاول باطل لامتناع الرضاء بالقبيح فيتعين الثاني قلنا هناك واسطة بين الامرين وهو ان يكون ساكتا عن كل الامرين لا مجيزا للفعل ولا غير مجيز له فلا يلزم من انتفاء احدهما ثبوت الاخر كما ترى ام نحن نحو جيراننا فان قلت يجب على الحكيم ان ينهى عن القبيح ولا يسكت عنه قلنا الحكمة الاصلية تقتضي ذلك لكن قد تعارضها حكمة اخرى ارجح منها توجب السكوت وثمرة هذه تحصل في موضعين احدهما فيمن ادرك حسن بعض الاشياء او قبحها ممن كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله قبل عام الشريعة القول بنسخ الشرائع حال البعثة فانه على القول باطلاق الملازمة يكون مكلفا بما ادرك من حسن او قبح وعلى ما اخترنا لا يكون مكلفا حتى يعلم بورود الشريعة بحكم ما ادركه وان لم يصله الثاني من ادرك ذلك وكان ممن لا يتمكن من الاطلاع على حقيقة الشريعة فانه على ما اخترنا لا يكون مكلفا ايضا بما ادرك لعدم علمه بصدور حكم ذلك الشيء عن الشارع واذا تحرر لديك ان الملازمة انما تثبت بعد ورود الشرع بان لك فساد الاستدلال على نفيها بقوله تعالى وما كنا

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه انما نفى التعذيب عند الاهمال وعدم التكليف
ولا ريب انه يمكن مع فرض ذلك لا يجوز له المواخذة على شيء من الاشياء فليتامل
وربما يجاب عنها بجواب آخر ينطبق على القول بالملازمة وهو ان الانسان انما يكون
مكلفا بحكم ما حكم به العقل من حسن او قبح اذا ادرك بقية المقدمات التي يتوصل بها
الى الحكم الشرعي ومن هذا الذي يدرك جميع ذلك في زمان خال عن الذكر

فائدة

المعروف بين الاصحاب ان الله لم يشرع لشيء من الاشياء حكما من الاحكام الا وفي ذلك الشيء
ما يقتضي خصوص ذلك الحكم وظهر من بعض كصاحب المدارك انه قد يكون الحكم لا لعلة
بل لمجرد الطاعة والانقياد الظاهر عندي هو الاول لامرين احدهما ان ما يشتمل
من الافعال على ما يقتضي ايجابا او تحريما او ندبا او كراهة كثير كما في الاخبار فلا حاجة
الى ايجاب شيء ليس فيه علة تقتضي ايجابه الثاني من نظر الى ما جاء في علل الشرايع وما ورد من
الاخبار ظهر له صحة ما اخترناه من حيث انه لم يخل يوما من الايام عن علة
حكم الا واتى بنوع علة في ذلك الشيء مقتضية لذلك الحكم وربما لم يجيبوا الا لمانع
الجواب ولم نر يوما احدا منهم اجاب بانه لا علة في هذا الشيء مقتضية للحكم وانما طلب به
لمجرد الطاعة والانقياد ومن نظر الى ما اشرنا اليه من الاخبار ظهر له عين ذلك من الامارات
فان قيل اي علة قبل الصلوة وكثير من العبادات لم تشرع الا لمجرد الطاعة والانقياد قلت لم
تشرع عبادة الا وهي على صفة توجب شرعها واي علة مقتضية للايجاب اعظم واقوى
من العلل التي اشتملت عليها الصلوة وذلك ان الله تعالى لما كان شرع نعمه وعظمت منته
عن الانفاد لا مدة ولا احصا العدد بان خلقهم بحسن الخلقة واعطاهم حسن الفطنة
ويحز

بم علة من الفعل توجب امك

ويحز لهم ما يصعب انقياده وسهل لهم ما يتعذر استخراجه ورزقهم جميع ما يحتاجون اليه ثم
سن لهم سننا يحفظها مع سلطان منه اليهم ليستقيم بذلك نظامهم ويتم معاشهم وجب بمقتضى
الحكمة ان تشرع افعالا للعباد شكرا لبعض حقه ولما كانت الصلوة هي اشد الافعال خضوعا
وابينها خشوعا كانت بالحري ان توجب على العباد ليتمكنوا بها من شكر بعض نعمه والحاصل
ان الداعي الى ايجاب الشيء قد يكون امرا ذاتيا في نفسه كالعدل والاحسان وقد يكون
عرضيا وهذا على ضربين تارة يكون هذا العارض امرا آخر غير القربة كاستقامة النظام
وتارة يكون هو القربة والانقياد الى الله تعالى ومن هنا يعلم الوجه في عدم وجوب النية
في القسمين الاولين ووجوب النية في الاخير وما ادعاه صاحب المدارك ليس هو من
هذا القسم بل هو ان يوجب الله تعالى شيئا ويكون المقصود من ذلك مجرد وجوده في
الخارج وان نوى فيه القربة على حد القسم الثاني لكن لا داعي فيه ذاتيا ولا عرضيا
سوى محض الانقياد كما قال بعضهم في نزح البئر فان قلت وهل توجب في العبادات ايضا
ان يكون الداعي في الوجوب اقوى في المندوب او ان الافعال العبادية متساوية في القابلية
فاوجب الشارع منها ما شاء وندب الى ما شاء من دون ترجيح قلت لا الظاهر انه لم
يفرق بين الشيئين فيجعل احدهما واجبا والآخر مندوبا الا وان في الواجب رجحانا
كما نشاهد في كثير من العبادات وايضا ان الافعال العبادية متفاوتة في نفسها فاللائق
بمقتضى الحكمة ان يوجب ما هو اللائق بالوجوب ويندب الى ما هو اللائق بالندبية
فان قلت الى ما يرد في بعض المستحبات من الثواب اكثر مما يرد في بعض الواجبات
فالوجه في ذلك قلت ان الواجب بعد ايجابه يلتزم به فلا يحتاج الى زيادة

ترغيب واظهار لكمال فضيلته بخلاف المندوب فانه لما لم يكن ملزوما به ناسب اظهار
اظهار مثل ذلك فيه ليرغب فيه ويعتنا بشانه

قاعدة

اصل الفرق بين الاجزاء والشرائط ان الجزء ما اخذ في ماهية نفس العمل والشرط ما كان
خارجا عنها لكن تتوقف صحته عليه والجزء وان توقف صحة العمل عليه ايضا لكن ذلك من حيث
انه به يكون تمام العمل فالموقوف عليه هي تمامية العمل بخلاف الشرط فان مجموع العمل متوقف صحته
عليه فكانت نسبة التوقف عليه الى جميع الاجزاء على حد سواء لكنهما مشتركان في مفهوم التوقف ولذا
كان الاصل فيما شك في كونه جزءا او شرطا الشرطية للقطع بالتوقف والشك في الزائد فينفى
بالاصل العدم ثم ان الاجزاء والشرائط قد تكون اجزاء وشرائط واقعية وقد تكون علمية وقد يشتبه
امرها ففي الكتب احتمالات احدها ان يجعل الاصل فيها ان تكون علمية لان المعلوم والمتيقن انما
هي اجزاء وشرائط مع الذكر دون النسيان فيقتصر عليه وثانيها ان تكون واقعية لعدم العلم بالاختصاص بحكم
فيتعين جعل [?] الوضع الثالث ان ينظر الى الخطاب الوارد بها فان كان خطابا تكليفيا اختص بالذاكر
دون الناسي وان كان خطابا وضعيا عمهما والمختار اوسط الاحتمالات اما من حيث الاستصحاب الان
اصالة عدم الجزئية سوا رد عليه قاطع له اما من حيث ظهور نسبة الجزئية الى العمل انه جزء له من
حيث نفسه مع قطع النظر عن حال العامل وملاحظة العامل في العمل من حيث الذكر والنسيان
ولا ريب انها خلاف الظاهر بل خلاف الاصل مع ان المعلوم من وحدة الاجزاء والشرائط
التي لا نعتبر كها مع النسيان عدم لحاظها بالعمل انما كان من باب العذر والامتنان
تسهيلا على المكلف وذلك ينبئ عن لحاظها في نفس ماهية العمل وان الاصل الاخلال بها

مطلقا

في بيان الاجزاء والشرائط

مطلقا الا ان هنا اعملان مستقلان اصليان احدهما الذاكر والاخر الناسي كما هو ظاهر
لدى المتدبر ولا يتفاوت الحال بين ما اذا عبر عنها بخطاب تكليفي او خطاب وضعي لان المتعلق
اخص من الخطاب لانه لم يراع فيه خصوصية للمكلف من حيث كونه ذاكرا منه يكون جزءا مختصا
بالذاكر بل هي من حيث كونه جزءا من العمل من حيث نفسه وهذا هو المفهوم عرفا من امثال
هذه الخطابات في امثال هذه المقامات مع ان الالتفات الى الخطابات التي ترد بالاجزاء
والشرائط والتفصيل بينهما ليس تفصيلا في محل النزاع بل خروج عنه لان الكلام فيها من حيث
نفسها مع قطع النظر عن كيفية الخطاب الوارد بها مع ان طريق اثباتها غير منحصر في
الخطاب فينتج ذلك بهذا ان الاصل في الاجزاء والشرائط كلها ان تكون واقعية الا ما دل
الدليل على اغتفار حال النسيان وكان مقتضى ذلك ان يكون كل جزء من الصلوة جزء
فيه بذلك يحكم عليه بكونه جزءا واقعيا لكن جاء في الاخبار عكس هذه القاعدة واثبت
الا العكس كما جاء في صحيحة زرارة لا تعاد الصلوة الا من خمس الطهور والوقت والقبلة
والركوع والسجود وغيرها مما ورد بمضمونها هذا مع اغلبية عدم الركنية في اجزاء الصلوة

فائدة

فائدة في بيان حقيقة الاركان وكيفيتها اعلم ان العوارض التي تعرض للصلوة اما من جهة
النقيصة او من جهة الزيادة وقد عرفت ان القاعدة في النقيصة مطلقا البطلان
الا ان الاخبار عكست ذلك وجعلت القاعدة الصحة الا ما خرج بالدليل لكن ذلك
انما هو بالنسبة الى السهو دون العمد واما العمد فهو باق على حكم تلك القاعدة من الابطال
واما الزيادة فيها فلا ريب ان مقتضى الاصل الاصيل عدم الاخلال بها مطلقا سهوا

في بيان حقيقة الاركان

كانت الزيادة منها او من غيرها من الافعال وغيرها بنية الجزئية بل اقتضاه انه يكون الاعتناء
فيما زاد وانتهاء بتمام المامور به ومجرد تركيب العمل من اجزاء المخصوصة لا ينافيه زيادة شيء في
اثنائه اللهم الا ان تكون قد اخذت فيه هيئة مخصوصة تخل فيه كل زيادة فيصح النظر
في الحال اثبات مثل هذه الهيئة والظاهر ثبوتها في الصلوة فان من تدبر احوال الشارع
ورفع تحريضه وتحريجه فيها حتى صار يسأل فيها عن الاذكار الزائدة والافعال القليلة من دون
تعرض منهم عليهم الصلاة والسلام لضبط الزوائد المانعة من الصحة كما ضبطوه في جانب النقيصة
يظهر له ظهورا تاما انه قد اخذ فيها تلك الهيئة المخصوصة التي تخل فيها مطلق الزيادة الا ما
تساهل فيه الشارع واغتفره لها لقلته وعدم انمحاء صورة الصلوة به او لضرورة تدعو اليه او
لمناسبتها لها كمطلق الذكر ما لم يطل الحد بحيث يخرج به عن كونه مصليا واذا ثبت اخذ هذه الهيئة
فيها كانت الزيادة المخلة بها ثم الدليل على اعتبارها معدما لتلك الهيئة فيدخل المزيد
في تحت حكم المنقص منها وتكون نقيصة الجزء منها عمدا مبطلة للصلوة ايضا من وجهين
من جهة تلك القاعدة التي ذكرناها في جانب النقيصة ومن حيث انعدام الهيئة المخصوصة
لانها كما تخل بها الزيادة كذلك تخل بها النقيصة هذا مع ورود الاخبار بالابطال بالزيادة
وتعليل البطلان في بعضها بالزيادة القاضي بان الزيادة مبطلة على الاطلاق خصوصا
اذا كانت الزيادة بنية الجزئية سواء كانت من جملة اجزاء العمل او خارجة ونوى ذلك
فيها من بدء العمل فانه بذلك يختلف العمل لاختلاف بالنية ويكون ما اتى به مغايرا
للعمل المامور به ولو نوى من اول الامر ذلك العمل المخصوص لكن نوى ايضا انه يزيد
فيه زيادة او نوى في اثناء العمل الجزئية فيبطل كل من حيث الزيادة لا من حيث نية

الجزئية ولاختلاف العمل فقد يقال ايضا يختلف بطلان تلك الزيادة اذا نواها بنية الجزئية كان من
اول الامر نواه او عملا اخر مغاير العمل المامور به وكذا اذا عرض له نية الجزئية في الاثناء لوجوب الاستمرار
على النية الاولى وبقاء حكمها وهذا احد الادلة الموجبة للتمييز بين الواجب الداخل تحت ماهية الصلوة والمندوب
الخارج عنها لكن الظاهر ان المندوبات التي تضمنها الصلوة جعلها الشارع في حكم الاجزاء لها فيكتفي
بالاجزاء المندوبة فلا يضر فيها نية الجزئية مع ظهور السيرة والاخبار بعدم وجوب هذا التمييز هذا كله في الزيادة
عمدا سواء كانت عن علم او جهل واما الزيادة سهوا فكان مقتضى ما ذكرنا من اشتراط تلك الهيئة المخصوصة
في الصلوة ان تكون مخلة ايضا كالعمد لكن قد ذكرنا ان ابطالها انما كان من حيث نقضها لتلك الهيئة
واعدامها فيرجع الى حكم النقيصة وقد دلت الخبر على ان النقيصة سهوا القاعدة فيها ان لا تكون مبطلة
الا فيما اخرجه الدليل وايضا ما اشرنا اليه من الاخبار الواردة في الزيادة موردها العمد مع ان النقيصة اذا لم
تكن مخلة سهوا فالزيادة بطريق اولى ويؤيده ايضا باغلبية عدم البطلان في الزيادة سهوا دون العمد
فعلى هذا تكون القاعدة في النقيصة على وفق القاعدة في الزيادة ان كلا منهما انما يخل بالعمد دون السهو

فائدة

فائدة قد اختلف الاصحاب في تحديد الركن فالمشهور فيما بينهم انه ما يخل نقيصته عمدا او سهوا دون تعرض
للزيادة وزاد بعضهم زيادته عمدا وسهوا والحق ان الماخوذ في مفهوم الركن هو الاخلال بالنقيصة
دون الزيادة وان اتفق اطراد الركنية في الاخلال بالزيادة فذلك من الاتفاق كما ينبه عليه عند
التسمية بالركن ولان الاخلال بالزيادة غير مطردة فيه وتحديد بعضهم له بانه ما اخلت نقيصته
وزيادته في غير القيام بناء على ان زيادته غير مضرة فغير وجيه لان الحد والماخوذ في الماهية يجب اطراده
في جميع الافراد وليس هو القيام فحسب بل وكذا الركوع والسجود فان زيادتهما لا تكون مخلة كما اذا سبق
الماموم الامام برفع الراس فانه يرجع الى ما كان عليه من ركوع او سجود اللهم الا ان يقال ان الركوع
والسجود هاهنا لم تحز زيادتهما الا انه اغتفر الحكم للماموم ذلك من حيث ان ركوعه بركوع امامه فكانه

فائدة

في ان الكافر هل تصح منه العبادة ولا اقول لا تصح العبادة منه على الاطلاق سواء كانت عبادة
محضة كالصلوة والصيام وهي التي لم يطلب منها الا محض الاطاعة والانقياد او عبادة غير محضة كالزكوة
والخمس والعتق وهي التي لم تخلص للطاعة والانقياد بل لوحظ في اصل مشروعيتها نفع المكلفين وذلك
لانه اما ان امتثل الاوامر هذه الشريعة وهذا لا يكون على وجه الحقيقة الا بعد الدخول في ربقتها
والخروج من ربقة الكفر ولو فعلها على هذا الوجه سهوا او غفلة لم يكن امتثالا حقيقيا ولو
فعلها امتثالا لاوامر شريعة فيما اذا كانت تلك العبادة واردة في شريعة كالاوقاف والنذور
فهذا مبني على ان هذه في الشريعة هل هي ناسخة لجميع ما كان في الشرائع السابقة وان اتفق التوافق
في بعض الاحكام مخصوص بكل الاتفاق لا اقتداء وانها تباعا للشريعة السابقة كما هو الحق او انها
نسخت ما كان مخالفا والموافق باق على حاله السابق فان قلنا بالاول لم يكن اتيانه بالفعل
امتثالا للامر السابق بعد نسخه ورفع اليد عنه للطاعة وامتثالا للامر اللاحق فيكون باطل
وان قلنا بالثاني كانت صحيحة لكن الحق هو الاول فان قلت ان الغرض من العبادة هو الطاعة
والانقياد وقد حصل قلت لا يحصل الا بنية امتثال خصوص ذلك الامر الوارد بها كما لا
يخفى على المتدبر نعم ربما تصح منه العبادة على وجه وهو ان يكون قطع بان الله تعالى
امر بنوع العبادة في هذه لان الطريق العقل لا بطريق السمع في نفي وتعليل القائم بعدم
ترتب الثواب خطاء لان العبادة لم يؤخذ في مفهومها ترتب ثواب ومنع ان العلة في
العلة والغرض من مشروعيتها ذلك بل يحتمل ان يكون الغرض منها هو الثناء وعلى
من يستحق اهل لذلك وهو الكمالات التي تطلب لنفسها على انه يمكن ان يقابل فعلا عاجلا
او بنحو من النعم في الدنيا واعلم ان الاصحاب بحسب الظاهر متفقون على عدم صحة العبادة
المحضة من الكافر وانما وقع الشك في العبادة الغير المحضة وربما ذهب بعضهم الى صحتها

منه

لا يقال انه تخصيص الامر بذلك تخصيص للعام واخراج له عن ظاهره لانا نقول لا عموم
في اللفظ كما لا يخفى على المتامل لو سلمنا لكن غالب الاوامر التي وردت في العبادات في الظاهر اردتها
ومن غيرها وايضا بعد ان علمنا من خارج ان الشريعة على ضربين ضرب عبادات يجب فيها نية
التقرب وضرب ظاهر معاملات لا يجب فيها ذلك فايجاب العبادات في هذه والاخلاص فيها
يعلم انه اراد صنف العبادات فلا تنفع في المقام الشك في الشي انه عبادة اولا

منشأ عموم للمعلق لافراده الاصل فان الاصل عدم كون هذا الفرد او ذلك الفرد هو المحلوف عليه بالنسبة الى الاات ولرفع الترجيح من غير مرجح وانه لو اراد فردا معينا لبينه وقد يكون الحكم للمعلق على المطلق الجواز فيجمع اصلان الاصل الاصيل الجواز واصالة والاصل عدم ارادة فرد بعينه من الافراد من الخطاب بخصوصه ولحتاج الى زيادة تنطق

فـــائدة لو ادعى اثنان دارا بيدهما على السوية وادعى احدهما الكل والثاني النصف ولم تكن لكل منهما بينة قسمت بينهما نصفين لان اليد يقتضي التنصيف فيعمل بمقتضاها والمدعي الزيادة على ما تقتضيه يده عليه البينة لا يقال ان مدعي النصف قد سلم ان النصف الاخر لخصمه فتبقى الدعوى على النصف الاخر فيقسم بينهما بالسوية لاشتراك اليد عليه لانا نقول ان يد مدعي الكل ولو بعد تسليم الخصم له من النصف لا تقتضي ازيد من النصف فتكون دعواه النصف الاخر دعوى على شيء خارج من يده بيد شخص اخر فلا بد له من البينة وهذا بخلاف ما اذا ادعيا على دارين احدهما يدعي دارا والاخر يدعي كلا الدارين فانه في الموضع لا يعطى مدعي الواحدة نصف الدار التي ادعاها ومدعي الدارين يعطى دارا ونصفا وذلك لان يد كل منهما على الدارين كانت تقتضي تنصيف الدارين بينهما فلما حصر هذا دعواه في دار سلمت الاخرى لمدعي الدارين وبقيت الدار التي عليها الدعوى فيعطى المنازع ما تقتضيه يده فيها وهو النصف واما الوادي نصف الدارين له الاخر من كل دار نصفا

فـــائدة قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين اوجب الله تعالى الاخلاص في عبادته وهي كما تدل على تحريم تشريك غيره فيها كذلك تدل على انه لا بد ان تفعل لاجله فلو فعل من دون نية اصلا لم تكون مقبولة بل لا تكون عبادة له الا اذا فعلت له فكانت الدلالة فيها على وجوب النية في العبادة من وجهين احدهما الامر بعبادته

الثاني الامر بها على وجه الاخلاص والعبادة من الاعمال التي يحصل بها الخضوع والتذلل
ودلالتها على وجوب النية في الافعال الخارجية موقوف على معرفة كونها عبادة لكن ينظر
ان الامر بالعبادة هل يوجب عبادية كل عمل يامر به والخضوع والتذلل في جميع الاحوال
الحوائل لا يلزم منه ذلك ولا يدل عليه باحد الدلالات الثلث نعم المعصية تنافي الامر بالعبادة
من حيث منافاتها للخضوع والتذلل واما انه اذا اتى بالمامور به ذاهلا عن النية لا يكون
معتولا من حيث منافاته للامر بالعبادة فلا اذ لا يفهم عرفا من الامر بالعبادة
الا الخضوع والتذلل في جميع الاعمال باقصى ما يفهم من الامر بالعبادة الخضوع له والدخول
تحت طاعته والحاصل ان هذا المقدار لا يفهم من الامر بالعبادة وكذلك لا يدل اخبار
وجوب الاخلاص في العبادة كما هو واضح فعلى هذا جميع ما جاء في الامر بالعبادة ووجوب
الاخلاص فيها لا يدل على وجوب النية في العبادات نعم الصلوة لما كانت الافعال والاذكار
المشتملة عليها نفسها خضوع وتذلل اوجب فعلها والاخلاص له فيها فان قلت قوله
وما امروا يدل على وجوب عبادية كل عمل امر به قلنا يحتمل ان يكون اراد الاتي بمجموع
الشريعة فان الدخول فيها والتدين بها من حيث الطاعة والامتثال قوله ذلك الدين القيم
فان استعمال الدين في الشريعة اشهر من استعمالها في العبادات خاصة بل ربما نقول ان غالب
الاوامر التي وردت بالعبادة المراد منها ذلك لانه هو المتبادر منها عرفا كما تقول انا عبد
لزيد اي تحت طاعته ومنقاد له وعامل لما يجري علي من الاحكام فالامر بعبادة الله هو طلب
الانقياد له والدخول في شريعته فان ذلك انقياد عبادة يجب ان يخلص به الدين واقصر ان الدين
اما ان يكون قد اريد به العبادات خاصة او مجموع الشريعة واما انه يراد منه كل مامور به
بحيث يكون اعم من العبادات واخص من الشريعة لعدم كونه الاوضاع انه لم يعهد استعماله فيها بك

فائدة الابار يرجع في تعريفها الى العرف كما ولها اهل اللغة الي ولم
يذكر احد منهم ما يخالف المعنى المعروف فلا اقل من الجهل بحال اللغة ولم يعهد
ايضا للشارع عرف خاص يغاير ما نحن عليه فلا بد من حمله على المعنى المتعارف
عندنا لكن هذا فيما اذا اتحد العرف واما اذا تعدد كما هو هاهنا فان اهل المدينة
والحجاز يسمون الماء المجتمع من الامطار ابارا فعلى اي عرف يحمل قلت اذا تعدد العرف
ولم يكن هناك عرف عام ذهب بعضهم الى انه يحمل على كل اهل عرف اللفظ على ما هو حقيقة
فيه عندهم والحق ليس كذلك بل ينظر اهل عرف بلد الامام عم في هذا الان فيقتضي الحال ان
وجوده فيحمل اللفظ عليه ولا يعتبر عرف بلد السائل لان الامام عم يتكلم على اصطلاح اهل
بلده كما هو المتعارف بين الناس والقول بان تفهيم السائل في نظره من الجهة على
اصطلاح احد فنقول هذا مبني على ان السائل باصطلاح الامام عم ومن ابين الناس
على انه صار معلوما لدى الناس ان القادم الى بلد يتكلم على اصطلاح اهلها ويتكلم
ويكون تبعا لهم لانهم يكون تبعا له هذا اذا لم يكن هناك عرف عام واما اذا وجد
كما في البئر فان كونها اسم لمجمع الماء النابع من الارض الذي يستقى بالدلو غالبا
عرف عام لم يختص به احد دون احد وتسمية ما يجتمع فيه ماء الامطار بئرا عرف خاص
فيحمل هنا كلامه على العرف العام دون الخاص لان العرفين لا بد ان يكون
متفرعا عن اصل وضع اللغة فنسبة التغير الى العرف الخاص اولى من نسبته الى العام
واذا ثبت التغير في الخاص وكان الاصل في الحادث تاخره وجب حمل كلام المعصوم عم
على العام دون الخاص والظاهر قوله عم ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له
مادة يدل على ان ماء البئر لا يعاصيها لا يجتمع من اماكن اخر ثم اعلم ان وجود
الماء ليس ماخوذا في مفهوم الابار كما يقتضيه تعاريفهم بل ان البئر اسم للحفر المخفية على

كما لا يخفى الظرف الحفر وانها قطعها بها

فروع الاول اذا كانت ليست نابعة وانما يجرى اليها ماء عين فى موضع المنفذ لها
منفذا لها كذلك فيجرى ماء العين اليها كما فى آبار النجف فالماء الذي يكون فيها
ليس حكمه حكم ماء الآبار بل حكمه حكم الجاري وذلك لان الاحكام التي تعلقت
بجنس الطاهر انما هي بماء نفس البئر وهذا الماء ليس ماءه بل هو ماء العين وكذا ماء
يجري الى البئر ليس نابعا منها بل يلحقه حكم اصله فان كان من عين او مطر
كان حكمه حكم ماء العين وماء المطر في عدم قابليته للانفعال وان كان عن ماء
راكد نظر فيه بلوغه حد الكر وعدمه الثاني اذا كان في البئر ماء ينبع منها وجرى
اليها الطاهر تغير من ماء العين فاختلطا فعلى القول بالنجاسة لا تنفعل بالملاقاة
لاعتصامها بالجاري واما على القول بالطهارة ووجوب النزح تعبدا يجب النزح
وعلى القول باستحباب النزح فالقول ايضا بالاستحباب غير بعيد الثالث اذا
خرج من البئر ماء وهو متصل بها خرج عن حكمها لكن اذا اقترن بالنجاسة
تنجس على القول بالنجاسة وتنجس البئر ايضا الا ان يكون الخارج مقدار كر والحاصل
انه يكون حكمه حكم الماء الراكد ولا يعتصم بمادة لانها على القول غير عاصمة بمنزلة
في نظر الشارع اذ لو كانت عاصمة لعصمت نفسها وعلى القول بالطهارة فالطهارة ظاهر
والنجس شيء في البئر من النزح على القول بوجوب تعبدا لنزح فاورد فيما اذا وقعت النجاسة في نفس البئر

مسئلة اذا اشتبه المضاف بالمطلق فهنا صور لاحدها ان يمتزج بالمطلق حتى
يشك في انه خرج بها عن كونه مطلقا اولا فيستصحب هنا الطهارة الثانية ان
يمتزج مع الماء المطلق بالماء المضاف وهذا يكون على انحاء لانه الماء المضاف القى
على الماء المطلق او بالعكس او انه لا يلقى احدهما في الآخر بل يكون بينهما حائل فيرفع فيرفع

فيرفع ويحصل الشك اما في الاولين فلا يخلو اما ان يكون احدهما استهلك اجزائه
في الآخر او لا فان استهلك فيستصحب حال المستهلك فيه وان لم يستهلك احدهما
بالآخر فيتعارض الاستصحابان ويرجع الى القاعدة الشعيبة المستفادة من تتبع
الجزئيات وهو ان النجاسة تنجس كلما تلاقيه الا اذا كان الماء كرا فيحكم بانفعاله عند
الملاقاة لان الاصل عدم خروجه عن القاعدة والاصل عدم انفعاله مشروطا بكونه ماء
مطلقا وهو مشكوك فيه والشك في الشرط شك في مشروطه وهكذا الحكم في المورد الثالث
الثالثة ان يرى ماء ممزوجا بشيء فلا يعلم انه هو ماء مضاف في
الاصل او ماء مطلق ممتزج بشيء آخر يسلبه الاطلاق او لم يمتزج معه شيء لكن
شك في انه هل هو مضاف اصلي او مطلق فحكمه حكم ما قبله فيما اذا تعارضا والرابع
وذلك اذا اشتبه ماء مطلق بمضاف ولاقى احدهما النجاسة فانه يجب تجنبه لكن يستصحب طهارة الملاقي

قاعدة الاصل في كل عمل ورد به الشريعة عدم توقف صحته على النية
الا ما دل الدليل على توقف صحته عليها كالعبادات وظاهر جماعة العكس وهي ان
النية شرط في صحة كل عمل ورد به الشريعة الا ما دل الدليل لا ريب ان الشريعة
جائية على ضربين تكاليف واحكام ولا اشكال في ان الاول اما ان يتوقف صحته على النية
واما الاول فمنه ما يتوقف صحته على النية كالعبادات ومنه ما لا يتوقف صحته
على النية كاخراج الغريق وانقاذ الحريق واما الثاني ففيه فالاصل عدم
اشتراط النية فيه وذلك لان مقتضى الاصل عدم اشتراط النية في كل عمل
ورد به الشريعة فما دل الدليل على الاشتراط فيه يكون خارجا ويبقى الباقي

على حكم الاصل وظاهر جماعة العكس والقاعدة عندهم شرطيته في كل عمل الا ما دل
الدليل على عدم الاشتراط منه ومستندهم في ذلك امور الاول ما ورد من الامر
بالعبادة وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه وكذا كل ما ورد من الامر بعبادته والاخلاص له فيها
فان الاخلاص هو ان تجعل العبادة خالصة لوجهه وهو المراد من النية
وفيه ان الامر بالعبادة هو طلب الخضوع والتذلل له وهو قضيته ايضا الا
لا يدل على عموم الخضوع له في كل عمل بل الظاهر من الامر بالعبادة هو الانقياد
والدخول في الشريعة وتقبل التكليف والجري على ما هي عليه في الخارج وكذا الامر
بالاخلاص فاذا غاية على ان الخضوع لا يكون الا لله فاين هو من ان
كل عمل لا بد وان يؤتى به على سبيل الخضوع فان قلت ان قوله وما امروا
الا ليعبدوا الله يدل على حصر كل امر له بالعبادة لتوجيه النفي الى مطلق ما هو
الامر قلت ليس كذلك بل النفي هنا موجه الى الاغراض التي يصدر عنها الامر كانه قال
ما امروا بغرض من الاغراض الا للعبادة فلا يفيد العموم في افراد الامر وايضا يحتمل
ان يكون ارادة ما امروا بالتعبد بنفس الشريعة الا ليعبدوا الله والا ليقصدوا في
الشريعة مطلوب بان يكون على وجه الانقياد والاخلاص ويحتمل ايضا ان
تكون اللام بمعنى الباء به نفس العبادة ويكون حصرها فيها من حيث انه
هو المطلوب الاصلي والتحقيق انه لا يمكن حمل الاية على الوجه الذي يجب عليه
استدلالهم وذلك لانه عطف بعد ذلك ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة على
ليعبدوا الله فيكون مشتركا معه في العلية فيلزم اخذ عمومه عليه في جميع الاوامر

الواردة

الواردة في الشريعة وهو الغرض ظاهر البطلان بل الوجه عندي ان المواضع الاتية
بيان العلة والغرض الذي صدر من اجله الامر والمراد من الامر جنسه كما
يقول ما بعث الله الرسل وما انزل الكتب الا للعبادة قال تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون ويكون العلة في صدور الامر والنهي وشرع الشريعة
هو العبادة لا يلزم منه ان يكون كل ما ورد فيه عبادة فلا ينافي ورود
اشياء لم تطلب فيها العبادة على التبع الثاني الاوامر الواردة باطاعة الله ورسوله
كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والطاعة هو الانقياد الامتثال وهو
وهو لا يصدق عرفا الا باتيان المأمور به لكون الشارع امر به وهو لا
في النية فلو اتى به المكلف بغير هذا القصد لم يعد في العرف ممتثلا وان كان اتيا
بعد علمه التكليف اذ لا تبرأ الذمة الا بالامتثال وفيه ان عدم الامتثال
تارة يكون بترك المأمور به راسا وتارة يكون باتيان المأمور به على وجه
الطاعة للامر والذي يلزم منه البقاء تحت عهدة التكليف انما هو الاول دون
الثاني لان الامر اقصى ما يقتضي ايجاد المأمور به في الخارج فبوجوده يحصل المطلوب
الا ترى ان السيد اذا امر عبده بشراء اللحم ومضى العبد ذاهلا عن امر سيده واشترى
لحما واتى به سيده مع الذهول به ثبت ذمة العبد ولا يكلف بالعود وان لم يصدق
بفعله الامتثال عرفا وظهر لك ان ظاهر ما استدل به ثالثا من ان الامر نفسه
يقضي بوجوب الامتثال وهو لا يصدق الا باتيان المأمور به بقصد الطاعة
الرابع ما جاء في تبعية الاعمال للنيات كقوله انما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى

فائدة اختلفوا في معنى العدالة على اقوال منها ثلاثة الاول انه يكفي فيها الاسلام وعدم ظهور الفسق وهو المحكي عن ابن الجنيد والشيخ الثاني انها عبارة عن حسن الظاهر الثالث انها عبارة عن ملكة راسخة في النفس تمنع من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة ويرد الاول بانه ان اراد ان العدالة عبارة عن هذا المقدار فلا يخفى ضعفه لعدم تبادره في العرف بل عدم صحة اطلاقها عليه عرفا ولمنافاته لحكمة الاشهاد وان اراد ان العدالة عبارة عن امر يكشف عنه ذلك المقدار كما هو الظاهر فهو ايضا ظاهر البطلان لعدم الدليل على الاكتفاء بمثل ذلك ولمنافاته لحكمة الاشهاد ولعدم افادته الظن بحصول العدالة واقعا فلا ينبغي ان يجعل امارة لا يقال ان الاصل عدم صدور الفسق منه لان الطاعة والعصيان كلاهما على خلاف الاصل بل ان الغالب على افراد الانسان هو الفسق

فائدة هل يجوز اجتماع الامر والنهي على شيء واحد ام لا اقول والله الموفق الواحد تارة يكون واحدا بالشخص وهو ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه واخرى يكون جنسا وكليا وهو ما لا يمتنع وقوع الشركة فيه فالواحد بالجنس ان لوحظ فيه الخصوصية جرى عليه حكم الواحد بالشخص وكان حكمه حكمه والا فحكمه حكم الكلي لانه بعد هذه الملاحظة ومعها يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه في هذه الملاحظة البتة ثم اعلم ان الحكم ان تعلق بالواحد بالشخص كان هو المطلوب بشخصه وخصوصيته فلا مصداق له حتى يتعلق الحكم به وان تعلق بالواحد بالجنس فاما ان يتعلق به من حيث هو بحيث يكون الملحوظ في الحكم خصوصية الجنس وهذا حكمه حكم الواحد الشخصي في انه يكون متعلق الحكم هو الجنس من حيث هو ونفس الجنس واما ان يكون المتعلق ليس نفس الجنس من حيث هو بل الجنس من حيث تحققه في ضمن الافراد فهل المكلف به هنا اصالة الجنس والفرد من باب المقدمة او ان المكلف به اصالة هو الفرد والجنس انما علق به للتوصل به لا بشرط يتوصل به للتعليق بالفرد ~~كما هو الحق~~ لان التعليق بالافراد متعذر او متعسر حيث كانت متعذرة علق الحكم على الجنس او للفرد المنتشر ليتوصل به ~~كما هو الحق لان امثال ذلك غير عزيز~~ وهذا غير عزيز وهو الحق لان متعلق الاغراض انما هو الافراد وخصوصيات الافراد كما لا يخفى المتنبه لها عليه الناس وهي التي يطلب فعلها وتركها ويجتنب عنها والتكاليف انما تتعلق بما هو متعلق الاغراض والحكم لان المكلف انما يكلف بما يتعلق به غرضه ويتعجب الحكيم مما لا يتعلق به غرضه وكون الغرض والثمرة غير راجعة الى المكلف بل الى المكلف غير ضائر كما في كثير من تكاليف العباد اذ ليس لله تكاليف كلها الاغراض والثمرات فيها

[illegible]

راجعة الى المكلف بل منها ما هو الاغراض وفيها راجعة الى المكلف وان كان
الغالب هو الاول وايضا ان الملحوظ في الامتثال وعدمه والذي تتحقق
تتحقق به الطاعة والذي تتعلق به النية والذي يتصف بالصحة
والبطلان والمشروط بالشرط ومتعلقها ونحوهما والمقصود
به الطاعة والامتثال انما هو الفرد لا الجنس وما الجنس الا وصلة
والارتباط جميع ذلك من خصائص المكلف به فلو كان الجنس هو المكلف
به لكان هو الملحوظ في جميع ذلك مع ان الفرد هو الملحوظ فهذا
يوجب ان يكون هو المكلف به ومتعلق التكليف اصالة لا الجنس والتكليف
بالفرد من باب المقدمة لانه لو كان مقدمة لكان حكمه حكم سائر
المقدمات والمقدمات بأسرها لا يعتبر فيها شيء كما هو المعروف
بين اهل العرف وكون هذه المقدمة خرجت عن المقدمات
وجرى عليها حكم ذي المقدمة مع كونه على خلاف الاصل مخالف لما
حكم به اهل العرف ضرورة من عدم حكمهم بجعلهم الفرد من المقدمة
بل الذي عندهم والمعلوم لديهم ان الفرد هو المكلف به والمطلوب اصالة
دون الجنس وما الجنس عندهم الا وصلة لكونه قدرا مشتركا بين الافراد
ثم اعلم ان مفاد الامر يكون حكما تكليفيا كان يطلب ايجاد فعل
~~او ترك فعل على جهة الوجوب او على جهة الندب على جهة التحريم~~
~~او على جهة الكراهة وهذه هي الاحكام التكليفية والنهي الامر~~
حقيقة فيها واخرى يكون مفاده حكما وضعيا ككون
الشيء جزءا للآخر او سببا له او شرطا فيه ~~ونحوهم~~ ولما كان
حقيقة في الحكم التكليفي اعني طلب الايجاد على جهة الوجوب او على
جهة الندب او حقيقة في القدر المشترك اعني مطلق طلب الايجاد

على

فيما عداه من الحكم الوضعي ونحوه

على الخلاف في ذلك مجاز في الحكم الوضعي وكذلك النهي ربما يكون
مفاده طلب ترك فعل على جهة التحريم او على جهة الكراهة واخرى
يكون مفاده حكما وضعيا لكون الشيء مانعا واخرى يكون
مفاده رفع حكم وضعي كان يرفع وينفي سببية شيء
او جزئيته او شرطيته كان يقال لا تبع بيع الربا اي
لا يتسبب عنه النقل والانتقال ولا يوجبه ولا يقرأ السورة في
الصلوات اي ليست جزءا منها ولا يؤذن في الجماعة اي
ليس الاذان شرطا في الجماعة حيث يكون المراد من صيغة
النهي بيان ذلك لكن النهي حقيقة في الحكم التكليفي على الخلاف
في كونه في التحريم او في غيره مجاز ~~فيما على~~ فيما عداه اذا عرفت
ذلك فاعلم ان الاحكام التكليفية لا تخرج عن احد امرين اما عبادات
وهي ما النية شرط في صحتها واما غير عبادات وهي ما النية ليست
شرطا فيها وفي صحتها ثم اعلم ان استلزام الاحكام الوضعية للاحكام
التكليفية لا يخرجها عن كونها احكام وضعية وكذلك العكس بل كل
يجري عليه حكمه ثم اعلم ان الاحكام التكليفية هي في نفسها متضادة
وكذلك الاحكام الوضعية وهذا امر ظاهر وهل الاحكام التكليفية
تضاد الاحكام الوضعية ام لا احتمالان اظهرهما لا وذلك لانه
لا منافاة بين كون الشيء سببا في وجود شيء كالبيع سبب في الانتقال
وبين حرمة ايجاده او وجوب ايجاده او استحباب الايجاد او كراهيته
وكذا الكلام في الشرط والجزء والمانع اللهم الا ان يكون ذلك الحكم الوضعي
مستلزما لحكم تكليفي فحينئذ يكون مضادا من حيث ما يستلزم منه ولذا
يكون مرجعه الى تعارض الاحكام التكليفية كما لا يخفى فتأمل

ولما اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه فلا فالامر والحكم فيه كذلك
وذلك كما في قولك ائتني بالانسان لا تأتني بالابيض وصنه صلي
مع لا تغصب فان ما انفرد به كل من الخطابين عن الآخر لم يجتمع فيه الامر
والنهي لان الانسان الغير الابيض مأمور بالاتيان به لا غير لدخوله
تحت الامر ولا معارض له ~~والابيض~~ ولكن تلك الصلوة التي لم يجامعها
غصب مأمور بها فقط من حيث دخولها تحت الامر دون معارض
له والابيض الغير الانسان منهي عن الاتيان به لدخوله تحت النهي من غير
معارض والغصب الغير المجامع للصلوة منهي عنه ايضا لدخوله تحت النهي
لا معارض نعم ما تشترك بين الخطابين ولم ينفرد به احدهما عن الآخر
هو الذي اجتمع فيه الامر والنهي وتعارضا فيه وذلك كالانسان الابيض
فانه بمقتضى دخوله تحت ~~قضية~~ قضية الامر ان يكون مأمورا با
لاتيان به وبموجب دخوله تحت قضية النهي ان يكون منهيا عنه
فهل الحكم اعني الانسان الابيض مأمورا به منهيا عنه ~~[illegible]~~
وجميع الحق اللازم منه محال وقد عرفت وجه امتناعه ولكن تلك الصلوة
المجامعة كالصلوة في الدار المغصوبة فانها ما مأمور بها لدخولها تحت قضية
الامر ومنهي عنها من حيث دخولها تحت قضية النهي فهي قد اجتمع فيها
الامر والنهي وقد عرفت امتناعه وكون الصلوة داخلة تحت
خطابات الغصب ظاهر اولا من حيث الكون الذي هو جزئها كما قررته
ثانيا من حيث ان الغصب ليس هو عبارة عن استيلاء اليد فقط بل هو عبارة
عن استيلاء اليد مع جميع التصرفات بل استيلاء اليد احد الوجوه التي يقع
بها الغصب فهذا المصلي في الدار المغصوبة متصرف البتة بشغل الارض
وبالفضاء في قيامه وركوعه وسجوده وهويه ورفعه وجميع
حركاته فحين قلنا ان التكليف بالجنس تكليف بالفرد اصالة كانت

منها الغير ... [illegible]

هذه

من حيث انه

هذه الصلاة وهذا الفرد منهي عنه اصالة فرد من افراد الغصب مأمورا
به اصالة من حيث انه فرد من افراد الصلوة وان قلنا ان
متعلق التكليف اصالة هو الجنس ~~مكلفا به البتة~~ كان الفرد مكلفا به
البتة من باب المقدمة كما هو مدعاكم وان لم نقل بوجوب المقدمة
فحينئذ اي ان هذا الفرد مأمورا به من حيث انه مقدمة للصلوة
لتحقق ماهية الصلوة فيه منهيا عنه لكونه مقدمة للغصب المنهي
عنه لتحقق الغصب فيه وقد كما ترى قد اجتمع فيه الامر والنهي وفي مثل
هذا الفرد ما هو لتحقق ماهية الصلوة فيه اللازم منه دخوله تحت قضية الامر
منهيا عنه لتحقق ماهية الغصب فيه اللازم منه دخوله تحت قضية
النهي فبان لك بل لك ان الشيء ان كان ~~مما اجتمع فيه الامر~~ وهو داخل
تحت كل من قضية الامر والنهي كان مما اجتمع فيه الامر والنهي البتة كما
فيما نحن فيه مثلنا فانه داخل تحت كل من القضيتين لدخوله تحت
موضوعيهما والا يكن داخلا لعدم دخوله تحت موضوع كل من
القضيتين لم يكن مما نحن فيه اعني مما اجتمع فيه الامر والنهي
كما فيما ضربوه مثلا وهو الخياط في الدار المغصوبة كان
يأمر بخياطة ثوب وينهاه عن الجلوس في دار فلان فخاطه
في تلك على ممتثلا في الخياطة وان عصى بالجلوس وذلك لان
المنهي عنه هو الكون والتصرفات التي يتحقق بها الغصب وليس شيء
من ذلك جزءا من الخياطة ولا هو عينها حتى يكون متعلقا للامر
والنهي ويكون مأمورا به من حيث تحقق مفهوم الخياطة منهيا
عنه من حيث تحقق مفهوم الغصب فيه الذي هو معنى لاجتماع الممنوع منه

اذا عرفت هذا بان لك ان الوصف الذي هو علة والوصف الذي هو حكمة سواء
في عدم اقتضائه تعددهما تعدد المكلف به ومتعلق التكليف في حيث
يرد الامر والنهي على شيء فان كان باعتبار وصف امتنع من وجهين
الاول التنافي والتضاد الذي عليك بيانه لان هذا الشيء باعتبار
وصف جهة واحدة يكون مأمورا به منهيا مرادا غير مراد ان كان مفادهما حكما
الحكم التكليفي وان كان مفادهما الحكم الوضعي فكذلك لانه يكون ح هذا سببا
غير سبب او جزءا او شرطا بموجب غير سبب او غير جزء او غير شرط
بموجب النهي على ما سلف والحاصل واما اذا اختلف الوصف فيهما وتعدد
الجهة فقد عرفت ان تعددها لا يوجب التعدد في متعلق التكليف الثاني
التكليف لزم ان يكون هذا الوصف والجهة الواحدة قد اقتضتا امرين متباينين
متضادين في شيء باعتبار واحد في آن واحد وهو كما ترى غير خفي
واما اذا اختلف الوصف فيهما وتعددت الجهة فبعد ما عرفت من ان
تعدد الجهة واختلاف هذا الوصف لا يوجب اختلافا وتعددا في
متعلق التكليف ما ينفع وما يجدي ح تعدد الجهة بل هو راجع الى كون
متعلق التكليفين شيء واحد والذي تعلق به الامر تكليفيا كان ام
وضعيا هو بنفسه متعلق النهي تكليفيا كان او وضعيا اللازم منه
ما مر مع ما يلزم من اجتماع علتين في شيء واحد في حالة واحدة مع كون
كل منهما تقتضي ضد ما تقتضيه الاخرى فبان لك بذلك
لا اعتبار بالوصف … لعدم اقتضاء تعدده التعدد في متعلق
الحكم حتى يكون تعدده واختلافه موجبا لتعدد متعلق الحكم واختلافه
كما فيما يأتي هذا كله فيما اذا كان الوصف علة او حكمة واما اذا كان وكان
متصادقين … متعلق الحكم من الامر والنهي هو نفس

الشيء ونفس الذات لكون العلة او الحكمة في تعلق ذلك الحكم بتلك الذات
هو ذلك الوصف واما اذا كان متعلق الحكم من الامر والنهي هو الوصف
نفسه كان يقول اشرب النافع ولا تشرب المسكر فلا يخلو اما ان يكون
بينهما تباين او تساوي او عموم وخصوص مطلق او عموم وخصوص من وجه
فان كان بينهما تباين غير متصادقين صح ولا اشكال في
صحة توجه الامر والنهي وان كان بينهما تساو امتنع
اجتماع الامر والنهي ح لانه بعد اجتماعهما وتصادقهما
وتصادقهما كما هو المفروض يكون ما تصادقا عليه من
الذات وهو شيء واحد قد اجتمع فيه الامر والنهي مأمورا به من
حيث تحقق الوصف الذي هو متعلق الامر منهيا عنه من حيث
الوصف الذي هو متعلق النهي وقد مر امتناع مثل ذلك وان كان بينهما
عموم وخصوص مطلق فالفرد الذي لم يجتمع فيه الوصفان ولم
يتصادقا فيه بل تحقق فيه احد الوصفين جرى عليه حكم
ذلك الوصف ولا اشكال في صحته اذ لا معارض له ح فيكون
حكمه حكم الوصفين المتباينين والفرد الذي قد اجتمع
فيه الوصفان وتصادقا فيه جرى عليه ح حكم الوصفين فيحصل
التنافي والتضاد الذي مر لتحقق اجتماع الامر والنهي على شيء
واحد في حالة واحدة ويكون حكمه حكم الوصفين المتساويين
وان كان عموم وخصوص من وجه فحكمه يبين مما مر لانه
ما اجتمع فيه الوصفان امتنع لتحقق اجتماع الامر والنهي
ولزوم التنافي والتضاد الذي سلف وما لم يجتمع فيه
الوصفان صح لعدم تحقق اجتماع الامر والنهي فيه على نحو ما مر

هذا كله فيما اذا كان الوصف علة او حكمة واما اذا كان في قبيله مثل اعتق رقبة
مؤمنة وان كان عالما فاكرمه واكرم الصلحاء ونحو واكرم الرجل ان كان
عالما واكرم الصلحاء ونحو ذلك فلا يخلو اما ان يتحد الوصف بين الامر
والنهي او يتعدد فان اتحد كاكرم الرجل ان كان عالما ولا تكرمه ان كان
عالما واعتق رقبة مؤمنة ولا تعتق رقبة مؤمنة امتنع توجه
الامر والنهي البتة واجتماعهما لما مر ولا اشكال ولا كلام في
ذلك على الظاهر وان تعددت الجهة والوصف واختلف فلا يخلو
اما ان يكون بينهما تباين ولا اشكال في صحته كاعتق رقبة مؤمنة
ولا تعتق الرقبة الكافرة لانه ليس متعلق الامر والنهي شيء واحد على ذات
واحدة من جهة في حالة واحدة حتى يمتنع اجتماعهما واما ان يكون بينهما تساوي
لما مر من انه متى كان بينهما تساوي وتصادق كان ما اجتمعا فيه وتصادقا
فيه قد اجتمع فيه الامر والنهي مامورا به منهيا عنه في حالة واحدة
ولا يجدي تعدد الوصف لانه لا ريب في انه يكفي في الامتناع وعدم
تمكن المكلف من الفعل توجه الامر والنهي الى شيء في حالة وان اختلف
الوصف لامتناع امتثال المكلف حينئذ كما لا يخفى من لا يمكنه ان يفعل
في تلك الحالة ليمتثل الامر لانه منهي عنه في تلك الحالة ايضا ولا يمكنه
ان ينتهي في تلك الحالة ليمتثل النهي لان المفروض انه مامور به في تلك
الحالة وهو كما ترى مما فيه من التناقض والتضاد والامتناع الذي
واما ان يكون بينهما عموم وخصوص مطلق وهذا يصح بالنسبة الى
الى الفرد الذي تحقق فيه احد الوصفين فيجري عليه حينئذ حكم ذلك الوصف
والامر له والمتعلق عليه الحكم ولا معارض له لا بالنسبة الى الفرد الذي
اجتمع فيهما الوصفان والقيدان لانه حينئذ يجتمع الامر والنهي الموجب
للتضاد والمقتضي للتناقض واما ان يكون بينهما عموم وخصوص

من وجه

من وجه فهذا حكمه حكم نظيره [illegible]
وذلك لانه بالنسبة الى الفرد الذي تحقق فيه احد الوصفين ولم يجامعه
الآخر لا يتحقق هنا اجتماع الامر والنهي ليمتنع وبالنسبة الى الفرد
الفرد الذي اجتمع فيه الوصفان يتحقق اجتماع الامر والنهي فيمتنع
ومن هذا القسم جعلوا الصلوة في الدار المغصوبة فانها منهي عنها
من حيث انها غصب وباعتبار تحقق هذا الوصف فيها من هذه
الجهة مامور بها من حيث انها وباعتبار تحقق هذا
الوصف فيها ومن هذه الجهة وبعد اجتماع هذين الوصفين
يلزم اجتماع الامر والنهي في حالة واحدة وانت قد عرفت
فيما مر امتناعه وفساده وعدم جوازه
وان اختلف الجهة وتعددها لا يجدي نفعا بعد اجتماعهما كما فيما
وضحناه لك لانه ايضا اجتماع الامر والنهي على الجهة ذات واحدة
وشيء واحد في حالة واحدة وقد عرفت امتناعه وكون الاجتماع
لم يكن بالاصالة ولا من اجل الامر وانما كان بالعرض
غير ضائر لانه لا مدخلية لامثال ذلك في الامتناع وعدمه كما
لا يخفى على المتدبر بعد التامل نعم نقل عن بعض جوازه فيما اذا كان
السبب في الاجتماع هو المكلف من سوء اختياره فجمع بينهما بسوء
اختياره وجعلوا من هذا الباب من دخل دارا مغصوبة ثم اراد الخروج
منها وقصد بخروجه التخلص وكذلك فهذا الخروج منهي عنه
من حيث انه غصب مامور به من حيث انه قد تحقق به التخلص
وباقي الامثلة على خفية فزعم قوم ان ذلك ان كان بسبب

بسبب من غيره واجتمع الوصفان من غير اختياره امتنع
توجه الامر والنهي لانه معذور فيتحرر ما مر لعدم تمكنه
وتعذر الامتثال بالنسبة اليه وان كان بسببه فهو الذي جمع بينهما
بسوء اختياره وصلكان بالاختيار لا ينافي الاختيار اي ان التعذر الذي
يكون باختيار المكلف وفعله باختياره وهو الذي اوقع نفسه بالمحذور من
اختياره لا يخرج المكلف والذي تعلق الفعل عن مختار في الترك ولكن
كونه مختارا في الفعل بل الاختيار باقي بالنسبة الى الفعل والترك وحيث
يتحقق الاختيار فلا مانع من التكليف اذ ليس
ما يمنع من تحقق التكليف الا سلب اختيار المكلف في المكلف والمفروض
تحققه هنا فينبغي ان يصح التكليف ولا مانع منه والذي يدل
على ذلك ان من ترك الفعل عمدا حتى ضاق الوقت
عن الفعل فان التكليف باقي في ذلك الوقت والا لما كان فاعلا محرما
بالنسبة الى ذلك الترك مع انه فاعل محرم وهو معاقب عليه
وهو معنى التكليف وما صح هنا الا لما قلنا من ان التعذر الذي
يكون بسبب المكلف وبفعله باختياره لا يسلبه وهو معنى ان
نعم ان ما بالاختيار لا ينافي الاختيار وثانيا ان من امر بخياطة ثوب
ونهي عن الجلوس في دار وثم خاط في تلك الدار فان اهل العرف
كلهم يحكمون بتحقق الامتثال من الخياط وان عصى في الجلوس والتصرف
بالدار وهو كما ترى صريح في اجتماع
الامر والنهي بل هو هو وما ذلك الا لما من ان ما بالاختيار
لا ينافي الاختيار وثالثا انه لو امتنع الجمع بين الامر
والنهي واجتماعهما لكان باعتبار اتحاد متعلقهما اذ لا مانع
سواه اتفاقا واللازم باطل لان المتعلق غير متحد فان
متعلق

متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهي الغصب ولا ملازمة بحيث متى تحقق
احدهما تحقق الاخر ولا اما تعقل انفكاك احدهما عن الاخر مع انه
يتعقل انفكاك احدهما عن الاخر غاية الامر ان المكلف اختار جمعهما
باختياره منه مع امكان عدم الجمع لما عرفت من انتفاء التلازم
بينهما والجمع بينهما واجتماعهما لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين
مختلفتين ويصيرهما حقيقة واحدة قد تعلق الامر والنهي بها
ليلزم منه اجتماع الامر والنهي على شيء واحد متحد الحقيقة
حتى يحكم بامتناعه بل هما باقيان على ما هما عليه من كونهما
حقيقتين مختلفتين قد تعلق الامر باحدهما والنهي بالاخرى
اللازم منه اختلاف متعلق الامر والنهي وهذا متفق على
صحته

فائدة في ان المفرد المعرف بالالف واللام هل هو حقيقة في العموم ام لا
ويقع الكلام عليه في مقامين بعد تقديم مقدمة في انه لا ريب ولا شك ان
النزاع في الالف واللام التي هي الداخلة دخولها على المفرد الذي هو اسم
الجنس الغير المنون هل هي للعموم حقيقة ام لا واما المنون فالكلام فيما
بينهم في انه لا تدخله الالف واللام وهو نكرة والحاصل ان رجل وضع لان
يدل على الماهية مع قطع النظر عن وجودها في الخارج او في الذهن واما مع
لها الا بشرط وهو المسمى باسم الجنس وان دخلها التنوين كانت نكرة وصار مدلولها
واحدا لا بعينه بالاطلاق او في شيء من ذلك وان دخلها الالف واللام كان مفادها
ما تعرفها في المقام الاول وهي محط النزاع وموضعه فكان الخلاف في الال
في المعرف كما ولا في الجموع كما هو غير خفي على من راجع وتامل فيما سيأتي في المقام
الاول اطلقت كلمة اهل العربية على الحرف تعريفه واشارة اما الى معهود خارجي
او ذهني او حضوري كجاء الرجل الذي قام وجاء القاضي وخرجت فاذا الاسد بالباب
واما الى الجنس نفسه او لاستغراق افراده او لاستغراق خصائص افراده وتبين
لك حقيقته بنقل جملة من كلامهم قال ابن هشام في المغني الوجه الثاني ان تكون حرف تعريف
وهي نوعان عهدية وجنسية ثم اخذ في تقسيم كل منهما فقال في العهدية ان ما به
مصحوبها معهود ذكريا او معهود ذهنيا او معهود حضوريا والجنسية اما لاستغراق
الافراد او لاستغراق خصائص الافراد او لتعريف الماهية وفي المختصر للمفتاح
في باب تعريف المسند اليه حيث قال وباللام للاشارة الى معهود او الى حقيقة

ثم قال وقد يفيد الاستغراق نحو ان الانسان لفي خسر وتبعه على ذلك
الشارح كما هو غير خفي على من له راجع المطول وقال ابن هشام في قطر الندى
وتنقسم ال المعرفة الى ثلاثة اقسام وذلك لانها اما لتعريف العهد
او لتعريف الجنس او للاستغراق وعلى طبقها ما في المتن ووافقه على
ذلك الشارح الفاكهي وقال بدر الدين في شرح قول ابيه الحرف تعريف
الخ اذا عرفت هذا فاعلم ان التعريف بالاداة على ضربين عهدي
وجنسي فان عهد مصحوبها بتقديم ذكر او علم فهي عهدية فان خلفها
كل دون تجوز فهي لشمول الافراد وان خلفها كل تجوزا
فهي لشمول خصائص الجنس مبالغة وان لم يخلفها كل نحو وجعلنا من
الماء كل شيء حي فهي لبيان الحقيقة ونحو ذلك كفاية لمن راجع والحاصل
ان الكلمة مطبقة على ذلك سواء في ذلك اهل العربية واهل الاصول
وغيرهم هذا مع ان استعمالها في هذه المعاني فيما بين اهل اللسان
مما لا يكاد ينكر وسيأتي في المقام الثاني ما يزيد اطلاعا فيها

المقام الثاني في ان ال هل هي في جميع ذلك حقيقة او مشتركة
اشتراكا لفظيا او مجاز او في بعضها حقيقة وفي بعضها مجاز اولها حقيقة
في القدر المشترك بين هذه المعاني احتمالات اما الاحتمال الاول فلم
ار احدا يقول به ولا قائل به فيما اعلم هذا مع انه ظاهر البطلان للزوم
الاشتراك المنافي للاصل المخالف ولا موجب لارتكابه ومطلق الاستعمال وان

كان

وان كان يوجب الا ان الاشتراك ابطله كون الاستعمال دليل
الحقيقة عند تعدد المستعمل فيه كما هو مقرر في موضعه واما الاحتمال الثاني
فهو اضعف من الاول بما تبين من حيث انطباق الكلمة على بطلانه مع
عدم وجود القائل به ومع عدم مجيء صحته لديه كما هو غير خفي واما
الاحتمال الثالث فهو الذي تضاهر [illegible] الاقوال وتعينت
لدلالة مباني قائل انه حقيقة في الاستغراق واليه ذهب السعد التفتازاني
في المطول والشيخ الرضي في شرح الكافية والشيخ في العدة وحكاه عن
الاكثر ونقله العلامة عن الجبائي وقال في كشف الاسرار وذهب جمهور
الاصوليين وعامة المتأخرين من مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان
موجبه العموم ونقله العلامة الرازي عن الفقهاء والجبائي والمبرد وذهب
اليه الاسنائي [illegible] ونقله عن [illegible] وحكي عن الامدي
انه نقله عن الشافعي والاكثرين وبين قائل بانه ليس حقيقة في العموم
وانما هو حقيقة في الجنس او العهد او احدهما واليه ذهب العلامة
والمحقق والعلامة الرازي وعلم الهدى وحكاه [illegible] في شرح
الوافية عن ابي هاشم واكثر الاصوليين وقال هو المعروف
بين ارباب علم المعاني فانه عندهم حقيقة في العهد والطبيعة
ولا يصار الى غيرهما من الاستغراق وغيره الا بقرينة ثم فاعلم بعد

بعد بقليل والمعروف في المعاني وكثير من كتب الاصول كالمحصول
ان لا معنى لاداة التعريف سوى العهد واما الاستغراق فانما
تفهم في المقامات الخطابية ثم بعد بقليل حكى عن الاصوليين انكار
كون اللام للاستغراق حقيقة حتى في الجمع عن جماعة وهو
الذي يذهب اليه ابو هاشم على ما في العدة انتهى وقال في كشف
الاسرار واليه اي الى القول بعدم افادة الجنس ذهب بعض
مشائخنا المتاخرين وهو قول ابي علي الفسوي من ائمة اللغة و القاضي
الامام ابو زيد والمصنف البيضاوي انتهى ونقل الاسنائي عن
الامام واتباعه انه اذا عرفت فاعلم ان اهل القول الاول
استدلوا بوجوه الاول صحة الاستثناء منه كما في قوله ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وهو دليل العموم بيان ذلك ان
من شرط الاستثناء صحة دخول المستثنى تحت المستثنى منه ولو
المستثنى منه للمستثنى حين الاستثناء ولا ريب ان دخول المستثنى تحت
المستثنى تارة يكون داخلا تحت المستثنى منه من حيث كونه
لازما هو وهو بنفسه شاملا له وداخلا تحت مفهومه ولفظه
دخوله تحت المستثنى منه لا من حيث ان المستثنى منه هو الذي
قضى هو بدخوله تحته بل كان مشمولا له من حيث اضافة المستثنى منه

الى

الى ما اوجب دخوله واستوضح في قولك جائني رجال الا زيدا فان
رجالا ليس بشامل لزيد ولا واجب الدخول تحته فان مفهومه كل جماعة
جماعة سواء كان زيد داخلا فيهم ام لا نعم بعد اضافته صار واجب
الدخول فلو كان مفهوم رجال شاملا له لما احتاج الى اضافة بخلاف
قولك جائني الرجال الا زيدا فان زيدا واجب الدخول تحت مفهوم
الرجال وهو الذي يحمله بنفسه فلو لم يكن شاملا لجميع افراد الرجال لما كان
شاملا له وزيد مشمول له ومثله المفرد المعرف باللام كما هو غير خفي على
متامل لكن يبقى شيء وهو ان الاستثناء هل من شرطه دخول المستثنى تحت
المستثنى منه وانه لا بد وان يكون واجب الدخول كقولك جائني كل رجل
الا زيدا او يكفي الصلاحية وانه مما يصح دخوله تحته وان لم يكن
واجب الدخول والظاهر هو الاول فان الاستثناء مع صحة الدخول استثناء
منقطع ثم انه على كل حال لا بد من دخوله ضمنا او تبعا كما في قوله المستثنى
تحتها والقط المستثنى منه كما في جائني الرجال الا زيدا وجائني كل رجل
الا زيدا او يكفي في دخوله تحت المستثنى صحة دخوله ضمنا وتبعا كما في قوله
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فانه على ما ياتي تحقيقه ان حاق
اللفظ لا يدل على اكثر من الماهية لكن لما علق الحكم على الماهية والحقيقة
وفقه ما يدل على ارادتها من حيث هي بل من حيث وجودها في الخارج
في ضمن افرادها ومقتضى تعليق الحكم على الماهية استيعابها في جميع موارد

حل معها الحكم فكان دخول الذين امنوا تحت الانسان من هذا الباب
والحق الثاني وانه لا يجب دخوله تحت نفس حاق لفظ المستثنى منه
اذا عرفت هذا فاعلم ان دلالة الاستثناء على العموم مبني على الامرين
الاول وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه ولا تكفي الصلاحية
الثانية عدم وجوب دخول المستثنى تحت حاق اللفظ المستثنى منه
وانه يكفي في دخوله تحت لفظ المستثنى منه كونه تبعا كما في قوله تعالى
ان الانسان الخ وان مثل الدخل كاف في تحقق العموم وهو محل نظر
على ما ستقف انشاء الله بيانه هذا ولو سلمنا دلالة هذا الاستثناء على العموم
والشمول لكن كما يحتمل ان يكون ان اللفظ المفرد المعرف هو الذي
بها حصل به العموم والشمول وان مفهومه عام وشامل لجميع الافراد
ويحتمل ان يكون الثاني من حيث عموم الحكم وذلك بان نقول ان اللفظ
لم يدل على ازيد من الماهية ثم ان الحكم المعلق على الماهية استتبع
انما وجدت وحلت حامعها على ما سيأتي انشاء الله وان الاستثناء حصل
منه بهذا الاعتبار فلا يكون في المفرد المعرف مدلول العموم والاستغراق
بالماهية وصحة الاستثناء بذلك الاعتبار متحد الاشكال كما هو
غير خفي على من تدبر وتأمل ملخص فيما ياتي انشاء الله على انا لو سلمنا حصول العموم
فيه اعني في المفرد المعرف فغاية ما يدل لا يدل على انه يستعمل في العموم
واين هو من كونه حقيقة فيه فاختلف ما قام عليه الدليل والمدعى

وتباينا

وتباينا كيف ومتى كان صحة الاستثناء ومطلق الاستعمال دليل
الحقيقة حتى يكون هنا كذلك الوجه الثاني مما استدلوا به
استدلال الصحابة والتابعين وتابع التابعين الى يومنا هذا
لازالوا يستدلون على العموم بالمفرد المعرف باللام على العموم من غير
نكير وما ذلك الا لفهمهم العموم منه وهو اكثر من ان يحصى
في الايات والروايات كما هو غير خفي على من تتبع والجواب عن
ذلك ان استدلال الصحابة كما يمكن ان يكون من حيث عمومه
واستغراقه لجميع الافراد كذلك يمكن ان يكون من حيث ان الحكم لما
علق على الماهية استتبعها فاينما وجدت الماهية وجد الحكم وتبعها
فلا يكون العموم مستفادا من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ
على ما سياتي انشاء الله بل ويحتمل ان تكون المطلق والتعريف الذي هو
قدر مشترك بينهما كما سياتي انشاء الله فلا يكون في هذا الفهم والاستدلال
دليل على اصل المفرد المعرف للعموم فضلا عن كونه حقيقة فيه الوجه الثالث
ان الالف ليس لتعريف الماهية لان الماهية هو مدلول المفرد فبلا
دخول فلو كانت له الماهية كان مدلوله لا لزم تحصيل الحاصل
وهو محال ولا للعهد كما هو المفروض ولا للوحدة والبعض لعدم
الدليل فتعين الكل وهو معنى العموم والجواب انه للماهية وهذه

وهذه غير المدلول عليها بالمفرد المجرد لان تلك الماهية لا بشرط
وهذه الماهية بشرط شيء كما سمعت فيما انتم ثم بعد تعليق الحكم على الماهية
يستتبعها اينما وجدت وحلت الوجه الرابع تعليق الحكم على الوصف
مشعر بالعلية كما في قولك السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
لان تعليق القطع على السارق يشعر بان العلة في القطع هو السرقة
فيستتبعها حيثما وجدت فيعم والا لما كانت علة والجواب ان هذا بعينه
جار فيما قلناه لانه بعد تعليق الحكم على الماهية يستتبعها اينما
وجدت فيكون كل متعلق الحكم في قولك ان الانسان لفي خسر هو
الماهية وان هذه الماهية هي خاسرة فيستتبعها الحكم ويوجد معها
معها اينما وجدت وثانيا فان غاية الامر ان الحكم عم الافراد
من حيث استتباع علته ولا يدل على ان عموم الحكم هنا تبعا
لعموم اللفظ وذلك لما كان اللفظ عاما لجميع الافراد ودالا
عليها فلما علق الحكم عليه عم جميع الافراد كما هو المدعى والمبرهن
عليه في المقام وهو غير خفي على من تامل وانصف فان هذا الجمع
كالمفرد بلا ان جرح فانما الجمع مثل المفرد اذا كان صفة
بخلاف ما اذا لم يكن صفة كما في قولك ان الانسان لفي خسر
الا على وجه بعيد بل هو ظاهر البطلان اذ الاوصفية فيه حتى
تلحظ

تلحظ الوجه الخامس اتفقت كلمة اهل اللغة على ان ال للتعريف
وارادوا بالتعريف ما نص عليه المطول حيث قال واما تعريف فبجعل المسند
اليه معرفة وهو ما وضع ليستعمل في شيء بعينه وحقيقة التعريف جعل الذات
مشارا به الى خارج اشارة وضعية وهو كما ترى اراد بالتعريف هو ما
قابل الابهام بل مقابلة اهل العربية المعرف باللام في مقابلة النكرة توجب
ذلك من حيث ان مدلول النكرة مبهم ولا ريب ان اسم الجنس لما كان موضوعا
للماهية ولا ريب ان الحكم على الماهية عليها من حيث الوجود الخارجي
في ضمن الافراد فهو وان كان من حيث الجنس معروفة معلومة متميزة
لكن متعلق الحكم اعني الافراد مجهولة مبهمة فاريد رفع ذلك الابهام
بتعريفه بال فادخلت عليه ال لذلك ولا ان التعريف ورفع الابهام
انما يحصل بارادة الاستغراق لانه ان اريد الماهية كان مدلولها
ان هذه الماهية حاصلة وهي تتحقق بوجود فرد منها فوجب تنزيلها
على الاستغراق لئلا يقع الابهام والتوضيح ذلك في قولك جائني
وجائني رجال من دون تنوين فانه وان علم بذلك الجنس والنوع
والاجتماع في الجمع من حيث المجيء لكن بقي الشيء وهو تمييز الذوات

لانها بقيت مجهولة من لا يعلم الحاضر من هذا الجنس من هو فاذ خلت
الالة عليه وتميزه ولا يحصل ذلك الا بان يراد بها جميع الافراد
لانه لو اريد البعض لكانت الجهالة والابهام باقيا ولانه لا يدرى ايها
من تلك الذوات ونحو ذلك ابطالا لما وضعت له اللام فيجب ح ان
ان تصرف اللام الى الاستغراق عند فقدان العهد والجواب عنه
ذلك ان التعريف يحصل بارادة الماهية الخارجية او الذهنية
ومع قطع النظر عن الوجودين بان يراد منها الماهية ثم ان
الحكم يستتبعها اينما وجدت وح يرتفع الابهام وذلك لان الابهام
يحصل فيما اذا اريد الاشارة بال الى الخصوصيات افراد الماهية
فح يقع الاشتباه الا ان تحمل على الاستغراق لانا ح لا ندرى
اي الافراد واي الخصوصيات والذوات اراد فتفوت الفائدة
التي وضعت لها ال واما اذا جعلنا المشار اليه هو الماهية من حيث هو
يكون المشار اليه ح معروفا معلوما عند منهم فلا تفوت الفائدة التي
وضعت لها ال وتخلص الشيخ الرضي من ذلك بانكار كونها هنا
للتعريف ولا داعي الى ذلك مع صحة الفائدة لما تقدم عليه كلمتهم من ان ال

للتعريف مطلقا الوجه السادس ان اللام الجنس الغير المنون حقيقة في الماهية
ثم لا يجوز ان يكون مع حقيقته للماهية والا لما كان فرق
بين المعرف والمنكر فيجب ح ان يكون للاستغراق تحصيلا للفرق
والجواب عنه يعلم مما مر في الوجه الثالث ومما يأتي في الوجه السابع
اتصافه بالجمع دليل العموم وذلك كما في اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر بيان ذلك ان الصفة انما يؤتى بها للايضاح ورفع
الابهام الحاصل في المعارف كما في قولك جاء زيد العاقل وفي النكرات
كنحو جائني رجل فاضل لكن في كل منها تجب فكانت الصفة عبارة
عن وصف الشئ بما يوضحه بعد الابهام وح تجب المطابقة بين الصفة
والموصوف معنى من حيث الاخصية والاعمية وذلك لان الصفة
ان كانت اخص من الموصوف لم يحصل بها بيان للموصوف وتميزه وايضاحه
لان الاخص لا يميز الاعم كما هو غير خفي وان كانت اعم من الموصوف
كانت على خلاف قاعدة الاتصاف كما في قولك جائني زيد العقلاء
اذ لا يصح ان يكون العقلاء وصفا لزيد وايضا فان الصفة كما
انها تدل على الوصف تدل على الذات فكانت عبارة عن مجموع
ذوات فح كيف يصح ان نصف الخاص بما هو اعم منه مع انه خلاف المقصود

وهو الشفق عليه

من الاتصاف ولان المحوض هو وصف هذا بعينه ولا يتحقق ذلك
الا مع اتحاد المعنى واذ قد تبين وجوب المطابقة بين الصفة والموصوف
فقولك اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر لو لم يكن الدرهم
والدينار عامين لما صح وصفهما بالجمع لما مر من انه يجب التوافق بين
الصفة والموصوف والصفة هنا جمع وهو موضوع للتعدد فيجب ح
ان يكون الموصوف مثله اي ملحوظا ومرادا منه التعدد ولا يتحقق
ذلك فيه الا بجعله للعموم واذ قد تبين وجوب المطابقة بين
الصفة والموصوف فقولك اهلك الناس الدرهم البيض والدينار
الصفر لما مر فيجب القول بعمومهما ليصح الاتصاف والجواب عنه
اولا بالمعارضة بعدم جواز الاتصاف في غير هذا الموضع وما الفرق
بين الموضعين الا تحكم فلم يكن ذلك الا من باب المجاز والتجوز فيه
استعمال الخاص لفظي الدينار والدرهم في العموم او في نقص او في نقض الاتصاف
والانسب بالمقام والمراد هنا هو الاول وثانيا بانه كما تجب المطابقة
بين الصفة والموصوف من حيث القلة والكثرة كذلك تجب المطابقة
من حيث التعريف والتنكير ولذا لا يصح جاءني كل رجل رجال العقلاء
مع ان التعدد حاصل ولا دليل للخصم على القول بعمومه بكونه

عموصه

عموصه من باب الاستغراق الافراد وافراد الجمع انما لحظ فهم
فعلى كل حال يخالف المطابقة باب الصفة نعم ربما يكون له وجه اذا
جعلنا للجنس حتى تكون الافراد ملحوظة دفعة على طبق الجمع فيرتفع
المحذور وسيأتي له مزيد كلام ان شاء الله تعالى ويكون له اعلينا وثالثا
انه كما تجب المطابقة بين الصفة والموصوف من حيث المعنى كذا تجب
المطابقة من حيث اللفظ في ما ورد غير متطابق يكون مخالفا للقاعدة
الصفة والموصوف فيحفظ ولا يقاس عليه وربما يا انه يمكن ان
يكون اراد الجنس والماهية لا للاستغراق وقد بينا وسيأتي ان الحكم
ح يعم جميع افراد الماهية لاستتباعه لها فلما عم الحكم جميع الافراد
لحضها فوجدها متكثرة الافراد ووحد الحكم لانه ما للافراد وان
لم يكن هو المقصود اولا بالحكم بل المقصود هو الماهية وصفها بالجمع
وصح له ذلك واما اهل القول الثاني فاستدلوا بادلة الاول بانا
لا نفهم عموما في قولك لبست الثوب وشربت الماء بل المفهوم العكس
اعني البعض وهذا بيانا في كونه للعموم لا يقال انه للعموم والبعضية
استفيدت من الخارج لانه هو المعلوم كما عرفت من اللبس والشرب لانا نقول

كون العرف مخصصا فرع كون المفرد للعموم لان الاصل عدم كون
العرف مخصصا ولا يكون مخصصا الا بعد ورود ما هو كحكم عام
مناقض مخالف لما عليه العرف وكون الخبز والماء في المثالين
للاستغراق المضاد لما عليه العادة والعرف العام حتى يكون
مخصصا بها هذا هو محل النزاع كما هو المفروض ومقتضى الاصل
عدم كونه مخصصا بالعرف حتى يثبت العموم وهو اول الكلام
وحاصل الاستدلال انما هو تبادر الجنس والتبادر دليل الحقيقة
والجواب عن ذلك بانه بعد حكم العادة بان المراد من هذين
اللفظين اعني الخبز والماء الجنس من حيث تعذر ارادة
الاستغراق والعموم منه عادة فيجب حمله على الجنس حصل الشك
في ان الجنس هل استفيد من نفس اللفظ حتى يكون بواسطة
الوضع فيثبت كونه حقيقة فيه من حيث انتفاء الدلالة
الذاتية وتكون العادة مؤكدة لارادة الجنس ولا دخل لها
في الدلالة او ان الجنس استفيد من اللفظ بواسطة القرينة اعني
العادة فلا يكون فيه دلالة على انه حقيقة في الجنس لان التبادر

عن افهام اللفظ المعنى بواسطة الوضع والمفروض فيما نحن فيه ان الافهام
حصل بواسطة القرينة فكيف يكون دليل الحقيقة اذ عرفت هذا ظهر لك
ان كون اللفظ افهم المعنى بنفسه حتى يكون بواسطة الوضع وحصول فهم المعنى
منه على هذا الوجه الذي هو معنى التبادر في يكون مشكوك فيه ولم يثبت
فكيف يصح ويحسن ان يجعل التبادر في مثل هذا المقام دليلا والمفروض انه
مما مشكوك في الوجود لان كلا من الحقيقة والمجاز لا يثبت الا بعد
ثبوت ما يثبتها مما هو علامة لهما ومن خواصه والتبادر وان كان
الحقيقة لكن الشأن في ثبوتها حتى يتفرع عليه ثبوت الحقيقة
وقد عرفت انه مشكوك فيه والحاصل ان هذا الافهام ليس بتبادر
وليس بدليل كما حررته وضح على انه يمكن ان يدعى ان هذا الافهام
مستند الى القرينة اعني العادة لان كون كل من لفظ الماء والخبز افهم
الجنس مما لا اشكال فيه لكننا شككنا في ان هذا الافهام هل كان بواسطة
القرينة اعني العادة الموجبة لارادته منه والقاطعة بذلك او انه بعد
المشكوك فيه المحتمل ولا ريب ان الترجيح للاول دون الثاني في الوضع
مشكوك في وجوده في الاصل عدمه بخلاف ما هو متيقن الثبوت مع كونه
موجبا لحمل اللفظ على الجنس وصالحا لان يكون قرينة له وقولهم لا يبعد ان
يكون المفرد المعرف وضع للماهية فاذا علق الحكم على الماهية اشتبهها
انما وجدت الا ان تقوم هناك قرينة على ارادة الجنس كما في قولك

او بواسطة الوضع

الجنس
اكلت الخبز وشربت الماء فانه لا يراد بها الا اكل وشرب ولبس هذا الجنس
ولبست الثوب
وهذه الماهية كما هو المتبادر عرفا والمفهوم لمن انصف ويقتضي
تعليقه بالماهية تعدية الحكم فرد لكن العادة قصرتها على بعض
الافراد واوجبت صرفها الى ذلك والذي يرشد الى ذلك قوله الخبز
لا يكون الا بالماء فانه عام بالضرورة مع انه لا شيء هناك يوجب ارادة
العموم الا تعليقه الحكم على الماهية الموجب لاستيعابه لها ولا ريب
انه لا فرق بين الموضعين الا وجود الصارف في الافراد الاول دون
الثاني لا يقال ان هذا من باب المجاز او من باب الحقيقة فان كان
الاول كان على ضابطة المجاز لان الضابطة في المجاز هو ان الذهن
انما ينتقل الى المعنى المجازي بعد تصور المعنى الحقيقي فيكون الانتقال
منه الى المعنى المجازي وهو هنا مفقود لان الانتقال الى ذلك
البعض يكون مع عدم خطور الماهية التي هي المعنى الحقيقي بالبال
وان كان الثاني فهو ظاهر البطلان لان لا ريب ان متعلق
الحكم ومدلول اللفظ حين تقول اكلت الخبز هو بعض الافراد
ولا شك انه غير الماهية التي هي حقيقة اللفظ على ما ادعي لانا لا
نقول اولا انه مجاز غير خارج عن ضابطة المجاز كيف و انتقال
الذهن الى بعض افراد الماهية انما يكون بعد تصورها ولا سيما فيما
نحن فيه غير خفي على من تامل وعرف عرفه وثانيا ان ندعي

انه

فائدة اعلم ان الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع هو ما يلزم
من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود فعدم كل شرط مانع وعدم كل مانع شرط
لان عدم الشرط يلزم من وجوده عدم المشروط فوجود عدم الشرط مانع من تحقق المشروط ولا يلزم
من عدمه عدم عدم الشرط الذي هو وجوده تحقق المشروط وهو معنى المانع ومثله عدم المانع فانه
شرط في الوجود لانه يلزم من عدمه عدم عدم المانع الوجود فيلزم من عدم عدم المانع الذي هو وجود
المانع العدم اعني عدم وجود ما هو مانع له ثم اعلم ان المراد من عدم الشرط وعدم المانع العدم العام
المسمى بالضد العام دون الاضداد الخاصة الجامع بجميع الاضداد الخاصة فالشرط هو الوضوء والمانع
هو عدمه الجامع للحدث الاصغر والاكبر ولاحدهما كما فيمن لم يحدث فيعم من اوله ما ولد الى حين
بلوغه والمانع هو لبس الجلد غير ماكول اللحم والشرط هو عدم الجامع للبس جلد ماكول اللحم وجلد الميتة ولبس
الثياب النجسة وغيرها والستر بالحشيش والنبات وعدم الستر بالمرة بمعنى الصلاة عريانا ثم اعلم انه ربما يعلم
شرطية الشيء او مانعيته وقد يجهل ففي مقام الجهل هل هنا ما يميز به بين الشرط والمانع او لا فنقول
غير خفي على المتامل ان الاصل صحة الفعل وجوازه على اي حال كان وفي جميع الاحوال وعلى اي وجه
كان بقي على الاصل واستثني منه بعض الاحوال علم ان تلك الحالة مانعة من الصحة والجواز اذ لا معنى للمانع
الا عدم صحة الفعل وجوازه عند وجود المانع والمفروض ان الفعل يصح في جميع الاحوال الا في الحالة المستثناة
فانه لا يصح وذلك كما في الستر اذ هو يصح بكل شيء الا بالنجس اصليا او عرضيا جلدا وغيره وبجلد غير ماكول
اللحم فانه لا يصح الستر بها ولا تصح الصلاة معها ولا تجوز فتكون هذه الاشياء مانعة من صحة الصلاة و جوازها
ومن صحة الستر وجوازه وهو معنى المانع لان المانع ما بطل به الفعل ولم يصح ولم يجز وان كان ما ذكر من صحته
وجوازه وان انقلب الاصل بان صار الاصل عدم الصحة الا في بعض الاحوال كان ذلك البعض شرطا
لان المفروض انه بها يصح الفعل ويجوز وهو معنى الشرط لان الشرط ما صح به الفعل وجاز والمفروض

ان هذا البعض يصح به الفعل ويجوز وان الفعل لا يصح الا فيها وذلك كما في الطهارة فان الصلوة في حال
من الاحوال لا تصح الا بها وطريق معرفة ذلك انا نقول ان كان المبين هو مواضع الجواز والصحة علمنا ان الاصل
عدم الصحة والجواز الا في هذه المواضع لان ما هو على الاصل لا يحتاج الى البيان كما في الصلوة بالنسبة
الى الطهارة وان كان المبين هو مواضع البطلان وعدم الجواز والمواضع التي لا يصح فيها الفعل
ولا يجوز علمنا ان الاصل الصحة والجواز الا فيما استثنى كما في الساتر بالنسبة الى النجس وما لا يؤكل لحمه ولو
كان الشرط لا يكتفى فيه بغير العلم ولا يصح الفعل ولا يجوز حتى نعلم حصول الشرط لان الاصل عدم صحة
الفعل فلا نحكم بصحته وجوازه حتى نعلم بتحقق ما هو شرط في صحته وجوازه فبدون العلم بتحقق الشرط
لا نعلم بتحقق الجواز ولم نشترط في المانع العلم بعدمه بل اكتفينا بعدم العلم به لان الاصل الصحة والجواز
فنحكم به حتى نعلم بتحقق ما يمنع من الصحة والجواز فيكفي عدم العلم بحصوله والحكم بعدم صحة الفعل
وجوازه حتى نعلم بتحقق المانع عما هو المفروض من ان الاصل الجواز والصحة وهو مانع منهما ثم بعد هذه
كله قد يشتبه الحال ايضا كما اذا كان الفعل دائرا بين امرين وجوديين لا غير كما في اعطاء الغريم
مثلا لغنى المديون من الزكاة فان حيث يكون من المواضع الصحة والجواز ومن مواضع
البطلان والفساد لان المديون اما ان البطلان والفساد مبين منصوص عليه مع كون عدم
دائرا بين امرين يمكن ان يكون امرا كل منهما امرا وجوديا كما اذا كان
ما استدانه في طاعة وبين ان يكون امرا في معصية لا غير ولا واسطة بينهما وغاية ما علمنا
من الشارع مثلا انه يعطى اذا كان الانفاق في طاعة لا في معصية فهاهنا جعل الانفاق في طاعة
شرطا في صحة الاعطاء وجوازه فيكون عدمه اعني الانفاق في المعصية مانعا وان جعل الانفاق
في المعصية مانعا فيكون عدمه اعني الانفاق في الطاعة شرطا لما عرفت من ان عدم الشرط مانعا
وعدم المانع شرطا وتظهر الثمرة في مقام الجهل لانه اما ان نعلم ان الانفاق كان في طاعة واما ان نعلم

ان الانفاق

ان الانفاق كان في معصية واما ان نجهل الحال ولا نعلم ان الانفاق كان في معصية او في طاعة ففي
مقام العلم لا اشكال في انه يعطى في الاول ولا يعطى في الثاني وانما الاشكال في مقام الجهل فان جعلنا الانفاق
في الطاعة شرطا لا يعطى لعدم العلم بتحقق الشرط لما هو شرط فيه وفي صحته وجوازه وما لم يعلم بتحقق
الشرط لا يعلم بتحقق المشروط وحيث لا يعلم تحقق المشروط اعني الصحة والجواز لا يصح ولا يجوز الاعطاء
ولا يعطى وان جعلنا الانفاق في المعصية مانعا اعطى وجاز الاعطاء وصح حتى يعلم تحقق المانع اعني الانفاق
في المعصية على ما هو الضابطة في المواضع لكن المختار الاستدلال هاهنا ايضا الاخير بتقديم المانعية وان الانفاق
في المعصية مانع لان مانعيته متيقنة وشرطية الانفاق في الطاعة غير متيقنة والاخذ بالمتيقن
اولى واجدر اما كون المانعية متيقنة فلان الانفاق في المعصية ان جعلناه مانعا فهو مانع وعدمه
اعني الانفاق في الطاعة شرط لما عرفت من ان عدم المانع شرط وان جعلنا الانفاق في الطاعة شرطا
كان عدمه اعني الانفاق في المعصية مانعا فهو على كلا التقديرين مانع الا انه على الاول يكون مانعا اصالة
وعلى الثاني يكون مانعا تبعيا واما الشرطية فهي غير متيقنة لانا اذا قلنا بان الانفاق في الطاعة كان
شرطا فالشرطية متحققة واما اذا قلنا بان الانفاق في المعصية مانعا لا يكون عدمه شرطا فلا تتحقق
الشرطية فالشرطية ليست متحققة على كل حال كما في المانعية بل هي متحققة في بعض الصور اعني
ما اذا قلنا بشرطية الانفاق في الطاعة وغير متحققة فيما اذا قلنا بمانعية الانفاق في المعصية لانه لا
يكون ح عدمه شرطا لحصول التنافي ح وذلك لانه يقتضي مانعية الانفاق في المعصية جواز
الاعطاء وصحته حتى يتحقق المانع ويوجب شرطية الانفاق في الطاعة وانه شرط عدم المانع الذي هو عدم جواز
الاعطاء وصحته في المجهول لحصول التنافي ويكون المجهول في آن واحد يجوز ان يعطى ولا يجوز ويصح
اعطاؤه ولا يصح وهل هذا الا التنافي ظاهر وتناقض واضح فح بعد الحكم بمانعية احد الشقين
يمتنع الحكم بشرطيته وبعد ضبط الحكم بمانعية الانفاق في المعصية مثلا وانه مانع يمتنع الحكم بان عدمه

شرطا لما يلزم من المحذور من في الشرطية ليست متحققة على كل حال وغير متيقنة كما في المانعية لما عرفت
اذ لكمنا بمانعية احد الشيئين وفرضنا انه مانع البتة وهو ايضا مانع وباق على المانعية فيما اذا حكمنا بشرطية
ذلك الشيء وفرضنا انه شرط لا انه يكون الشيء الاخر عدمه وعدم الشرط مانع فاذا فرضنا ان الانفاق
في المعصية مانعا فهو مانع ولا اشكال وهو ايضا مانع ومانعيته متحققة فيما اذا حكمنا بشرطية لا
في الطاعة وانه شرط لان عدمه يكون مانعا وعدمه هو الانفاق في المعصية ولا يلزم المحذور
المذكور وذلك بعد ثبوت شرطية الانفاق في الطاعة يكون الاعتبار بالشرط فلا يجوز الفعل
ولا يصح الا بعد تحقق الشرط فما لم يعلم بتحققه لا يصح الفعل ولا يجوز لعدم العلم بتحقق الشرط
وهذا بخلاف الاول لان المانعية توجب جواز فعل الفعل وصحته حتى يعلم وجود المانع والشرطية
تقتضي العكس وانه لا يصح الفعل حتى يعلم بتحقق الشرط فيحصل التنافي بعد ما تبين لك بان لا بد لا
ان عدم المانع شرط وعدم الشرط مانع فاعلم ان كلا من الشرط والمانع ضربان ايصالي وتبعي
فالايصالي ما ثبت شرطيته او مانعيته بالدليل وما كان هو مدلول الدليل والتبعي ما ثبت
مانعيته من حيث كونه عدم شرط دل الدليل على شرطيته او ثبتت شرطيته من حيث كونه
عدم مانع دل الدليل على مانعيته اولا اذا عرفت هذا فالشرط التبعي هل حكمه حكم
الشرائط الايصالية والموانع حكمها حكم الموانع الايصالية اولا والحاصل ان الحكم هل
متحد او مختلف احتمالان ولكل وجه فنقول اما الاحتمال الاول اعني احتمال الاتحاد
فوجهه صدق المانع عليه وكذلك الشرط ودخولهما تحت مفهوميهما وحيث كانا
داخلين تحت كل من مفهومي المانع والشرط ومصداقيهما جرى عليه حكم المانع والشرط
لان الحكم يلحقها من حيث كونهما ايصاليين بل المانعية من حيث هي توجب جواز
فعل الفعل حتى يعلم بوجوده والشرطية من حيث نفسها تقتضي بعدم جواز الفعل حتى

يعلم

الانفاق في الطاعة عدم جواز الاعطاء حتى يعلم تحقق الشرط وعموم مانعية اعني
الانفاق في المعصية جواز الاعطاء حتى يعلم تحقق المانع فيحصل التنافي فلا يكون
ما يفيد عدم الشرط اعني الانفاق في المعصية ثابتا في هذه الصورة فلا يكون
متيقنا الثبوت وعلى هذا يكون مجهول الحال لا يجوز لامتناع الحكم بمانعيته
من حيث عدم العلم بتحقق الشرط الذي هو عدم المانع ويجوز اعطائه من حيث
عدم العلم بتحقق المانع في ان واحد فالمحذور المذكور لازم على كلا التقديرين
وليس شيء من كل من الشرط والمانع متيقن الثبوت حتى يكون القول به اولى
ولعدم كان نصيبه نقول فيما اذا قلنا بان الانفاق في الطاعة شرط لا يجوز
حتى يعلم بتحققه لانه ما لم يعلم بتحقق الشرط لا يجوز الاعطاء وقلنا كذلك الامر فيما
نحن فيه لانا اذا قلنا بمانعية الانفاق في المعصية كان عدمه اعني الانفاق في
الطاعة شرطا والمفروض ان حكمه حكم الشرط الايصالي فكان نحكم بما اذا
اجتمع شرط ايصالي ومانع ايصالي او شرط ايصالي ومانع تبعي ومن لا يجوز
الاعطاء الا بعد تحقق الشرط فهذا المجهول الحال لا نعطيه حتى نعلم بتحقق
الشرط فيه اعني الانفاق في الطاعة فيما اذا كان الشرط ايصاليا والمانع
تبعيا اذ كما ينبغي ان يكون الشرط ايصاليا او تبعيا حكمه حكم الايصالي كذلك
ينبغي ان المانع من تحقق الشرطية على كل حال مانع من تحقق المانعية على كل
حال هذا ان قلنا بالاتحاد والانفاق بالاتحاد في الحكم وان الشرط التبعي لا تشترط
فيه العلم بتحققه كما في الشرط الايصالي والمانع التبعي لا يكفي فيه عدم العلم بتحققه
بل لا بد من العلم بانتفائه لنعلم تحقق الشرط لا يلزم التنافي والتضاد لما عرفت

من انه يكون العبرة بما هو ايصالي من شرط او مانع فان جعلنا الاتفاق في الطاهر
شرطا لم يجز الاعطاء الا بعد العلم بتحققه او ثبوته بدليل شرعي قطعي ولا عبرة
بالمانع التبعي الذي هو عدمه وحينئذ كان تحقق الشرط موقوفا على انتفاء
المانع كما هو جلي ايضا لتحقق العلم بانتفاء المانع لتحقق العلم بوجود الشرط
وما لم يعلم انتفاء المانع كيف يعلم تحقق الشرط فلا يكفي بالنسبة الى المانع
عدم العلم بالمانع واما ان جعلنا الاتفاق في المعصية مانعا فلا يشترط في عدمه
الذي هو الشرط التبعي العلم بتحققه بل يكفي فيه من الظن ما يتحقق به ويثبت
معه ارتفاع المانع لان العبرة انما تكون بالمانع فمتى علمنا او دل الدليل الشرعي
من اصل او غيره على ارتفاع المانع اخذنا بموجبه سواء علمنا بتحقق الشرط
ام لم نعلم وذلك لان كلا من شرطية الشرط التبعي ومانعية المانع التبعي ليس
ملحوظا لنفسه كما في الايصالي حتى يحكم بحكمه وينا ط به جواز الفعل وعدمه
بل جواز الفعل وعدمه منوطا بالشرائط الايصالية والموانع الايصالية فمتى
تحققت الشرائط الايصالية جاز الفعل وان لم يعلم حتى حال الشرائط التبعية والموانع
التبعية من حيث الثبوت وعدمه فبان بذلك ان لا تنافي ولا تناقض في كلا المقامين
اي سواء جعلنا الشرط ايصاليا والمانع تبعيا او جعلنا المانع ايصاليا والشرط تبعيا
الاعتبار بكونه بالايصالي شرطا او مانعا والتبعي لا عبرة به فالمجهول لا يعطى
في الاول ويمنع على كل حال لعتبار بالشرط ويعطى في الثاني ولا يمنع على
كل حال لعتبار بالمانع وقد مر جميع ذلك مبسوطا على الوجه

فائدة قد اشتهر انه لا يجوز حصول التعارض بين الادلة القطعية ويجوز بين الادلة الظنية ووجهه
ان الادلة القطعية التي من شانها افادة القطع لا بد وان تكون على طبق الواقع لانها اذا لم تكن مطابقة
للواقع وموصلة اليه لا بد وان تكون فيها جهة خفاء قد خفيت على المستدل ومتى كانت خطاء لم يكن من
شانها افادة القطع بالمطلوب سواء كانت اسبابها عقلية او عادية الا انه في الاسباب العادية كالاحساس
بالحواس الخمس والتواتر وامثال ذلك لزومها للمطابقة للواقع لزوما عاديا ولزومها في الاسباب
العاكية العقلية لزوما عقليا ومتى كانت الادلة القطعية كاشفة عما في الواقع امتنع تعارضها
لان ما في الواقع واحد بخلاف الادلة الظنية فانها غير كاشفة عما في الواقع بل اقصى ما هنالك انها تفيد
رجحان كون الواقع كذا وهذا لا مانع من ان يوجد امارة اخرى تفيد الظن بعكس ذلك الا انه عند اجتماعهما
محال ان يجتمع الظنين فعلا بل ان تساويا في القوة انسلب الظن وحصل الشك والتردد وان كان
احدهما اقوى من الاخر بقي الظن مع الطرف التي قامت عليه وانسلب عن الطرف الاخر فهما من حيث
جواز الاجتماع وعدمه فعلا مع القطعيين متساويان وانما الفارق بينهما ما ذكرناه
اي الظنيان

فائدة اذا وجد سبب ظاهر ووجد اثر حادث اما نعلم ان ليس هناك غير هذا السبب فلا اشكال في وجوب
اسناد ذلك الاثر الى ذلك السبب وان احتملنا سببا اخر يصلح لذلك الاثر حكم ايضا باسناد ذلك الاثر ايضا الى ذلك السبب
لتوقف نسبته الى غيره الحاصر على امرين احدهما وجود السبب المغاير والثاني تاثيره في ذلك الاثر وهما على خلاف
الاصل هذا اذا كانت الاسباب امورا صالحة للتاثير واما اذا كانت موجبة بحيث لا يجوز تخلفه عنها عقلية
او جعلية فلا اشكال في وجوب اسناد ذلك الاثر الظاهر الى ذلك السبب فان كانت من الاسباب التي لا
يضر اجتماعها كاجتماع سببين على اثر واحد كالاسباب الشرعية فلا يضر احتمال وجود سبب اخر غير السبب الظاهر
والتحقيق احتمال دخله في اسناد الاثر الى السبب الظاهر وان كان من الاسباب العقلية التي لا يمكن تعددها
على مسبب واحد فيمنع حكمه وجود سبب اخر غير الظاهر لاتحاد الاثر
فائدة الحكم اما ان يكون شرعيا محضا وهو الحكم الذي يكشف عنه النقل خاصة واما ان يكون

عقليا والحكم العقلي على وجوه تارة يكون حكم العقل موجبا لحكم الشارع وقاضيا به كالحكم بقبح الظلم
وحسن العدل فان العقل هنا بعد ان حكم بذلك تدرك الملازمة بينه وبين حكم الشارع على وفق
ذلك ولذا كان حكم الشارع تابع لحكم العقل وتارة لا يحكم العقل بشيء وانما يحكم ابتداء بكون الشارع
حاكما بذلك والحاصل انه يكون كاشفا عن حكم الشارع خاصة وهذا لا بد ان يكون حكم العقل فيه
مبنيا على نحو من الملازمات وتارة يكون حكم العقل مستقلا غير كاشف عن حكم الشرع ولا مستلزما
له بالمرة كالحكم بان الواحد نصف الاثنين وليس منه الحكم بوجوب المقدمة

فائدة العطف ظاهر في المغايرة المعطوف للمعطوف عليه فعطف البيان على خلاف الاصل وذلك
لان العطف في المغايرة الفارغ من الاول ۲ ان المعطوف امر اخر مغاير لكن هل هو ظاهر
في تباين المعطوف للمعطوف عليه او قلنا الظاهر من العطف ان لا يكون المعطوف داخلا
في المعطوف عليه او بالعكس ولهذا توجيه للعطف فيما بين الصور تبين ان يكون له نكتة والمانع
ان يكون بينهما عموم من وجه فقولك الحيوان او الابيض على وفق الاصل ثم التفصيل ظاهر
يكون مقتضى لقطع الشركة بالمرة والشركة في ذلك يظهر بالتامل

فائدة في تعارض الاصول اذا تعارضت الاصول تساقطت والترجيح فيها انما
في الادلة النقلية وذلك لان التراجيح امارات ظنية يؤخذ بها للترجيح من حيث انه
بانضمامها يقوى الظن فلا يحسن ان يرجح بها الادلة الظنية التي يراد انكشاف ما في
الواقع على سبيل الظن والاصول لم يؤخذ في حجيتها افادة الظن وبهذا يتجه ما بنى عليه قوم القول
بان العمل باخبار الآحاد ليس من باب التعبد بل من حيث افادته الظن فبان لان
التراجيح لا تكون الا في الادلة الظنية دون الادلة التعبدية كالاصول والادلة
القطعية كما هو ظاهر

فائدة الاجازة هي ان يجيز الشيخ لتلميذه كتابا مضبوطا عنده فيقول اجزت
لك ان تروي هذا الكتاب عني فيصح ان يقول المجاز له حدثني اجازة واخبرني اجازة

ولا

ولا يصح ان يقول قال لي اجازة او قرأ في اجازة وبذلك يكون المجاز له راويا وهو مختص لرواية
بالمشافهة لدخولها تحت موضوع الخبر فيثبت حجيتها بما ثبت حجيته وذلك لان المخبر قد اخبر بالاجازة
بان هذا الكتاب مروي عن مشايخه فيقبل قوله فيه وكذلك المجاز له فانه حاك للاجازة فيقبل قوله
فيها ولا فرق بين ان يجيز كتابا معينا او يجيز كل ما صح نقله لكن في الاخير لا تثمر الاجازة شيئا غير ان
المجاز له يكون بذلك راويا وذلك لان الكتاب متى صح نقله عن صاحبه صح التعويل عليه ولا يشترط فيه
اجازة صاحبه كما قد يتوهم لاحتمال ان لا يكون معتمدا عنده لانه لا يتبع في نقله ولا يتبع في نظمه
من الاعتقاد وعدم الاعتماد ثم ان الكتاب الذي يصح نقله عن صاحبه اما ان يكون مما علم عدم التغيير
فيه والتبديل او لم يعلم فان علم فلا اشكال في صحة التعويل عليه وان لم يعلم فان كان بخط صاحبه كنحو
علم ان كتاب العدة هو حكمها حكم خبر الشفاهي في الحجية فان قلنا بحجيتها كما هو الظاهر صح التعويل عليه
وان كان منقولا عن خطه فان نقله عدل ضابط واخبر ان هذا الكتاب فلان صح التعويل عليه كغيره
ما لم يكن فاما ان يكون متكثر النسخ فلا بعد ان يلحق بالخبر المستفيض النقل فيكون حجة والا لم
يكن لم يصح التعويل عليه وبهذا يقوى حجية ما عدا الكتب الاربعة من الكتب المشهورة

فائدة خبر قوله عدل كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر الكلام فيه يقع في مقامين
الاول في كيفية شموله للقذر الشرعي الذي تثبت قذارته بالامارات الشرعية فنقول ان هذا
الخبر يحتمل ثلاثة وجوه الاول ان يكون المراد من العلم ما يعم الظن كما زعم بعضهم الثاني ان
يراد بالقذر ما ثبت قذارته شرعا اعم من ان يكون ثبوت ذلك عن علم او عن امارة شرعية
ويبقى العلم على حقيقته الثالث ان يراد من كل من العلم والقذر حقيقته الواقعية ويكون ما علم
قذارته بالامارات الشرعية خارجا عن مدلول هذا الخبر ملحقا بالقذر الواقعي الحاقا ويرد على الاول
ان العلم اذا اريد به ما يعم الظن استلزم دخول امور لا بد من اخراجها وخروج امور لا بد من
ادخالها اما الاول فلانه يستلزم الحكم بنجاسة كل مظنون النجاسة وهو باطل لم يذهب اليه
احد سوى ما يحكى عن ابي الصلاح واما الثاني فلانه يستلزم خروج ما قامت الامارات

الشرعية على نجاسته كالبينة وخبر ذي اليد والاستصحاب وكان الظن على خلافها وذلك
لان هذه الامارات الشرعية لم يبن حجيتها على افادة الظن بل هي حجة وان كان الظن بخلافها
مع انه مجاز على خلاف الاصل وعلى الثاني او لانه مجاز وثانيا يؤدي الى الجهل في معرفة
النجس وهو خلاف ما شرع له هذا الضابط وذلك لانه اذا اريد بالقذر القذر الشرعي كان مجملا
في معناه فيلزم الاجمال في نفس الضابط واذا بطل هذان الوجهان تعين الوجه الثالث
وهو الحق لان الاحكام انما وضعت للامور الواقعية وهي المنظورة لكن لما كانت الامور
الواقعية مما تخفى كثيرا جعل الشارع امورا تقوم مقام العلم كالبينة ونحوها الا ترى ان حكم الشارع
للحكم بطهارة الماء باعتبار الماء الواقعي وما حكم بنجاسة الكلب الا باعتبار الكلب الواقعي
وهكذا في سائر الموضوعات لكنه جعل ما تقوم عليه الامارة الشرعية في حكم المعلوم فنقول
ههنا كذلك ما اريد الا العلم الواقعي والقذر الواقعي وما تقوم عليه الامارة الشرعية
يكون ملحقا به بالادلة التي رجحته للمقام الثاني

ترك المندوب

فـــائدة المندوب تارة يكون فعلا وتارة يكون ترك فعل فان كان الاول
فلا يستلزم كراهة تركه فان قلت ان الفعل اذا كان راجحا كان تركه مرجوحا
وهو المكروه قلنا لا نسلم ان كل مرجوح مكروه والا للزم ان يكون كل عبادة
مكروهة الا ان يأتي بالفرد الاكمل منها بل المكروه هو المرجوح الملام عليه وهو في
العبادات انما نقص لثواب الموصوف لها وفي غيرها خلاف الاولى والحاصل ان المستحب
اقصى ما تقتضي تركه فوات ثوابه وتفويته ما يقتضي اللوم اذا لم يؤد الى التهاون
بالاستمرار عليه وعدم المبالاة ولو كان ترك المستحب مكروها للزم ان يكون الانسان
في غالب اوقاته بل في عامتها الا نادرا فاعلا مكروها والتزام مثل هذا لا يخفى ما

فيه

ما فيه ولو سلمناه وكان المستحب مستحبا في ضمن عبادة فلا يستلزم كراهة تركه كراهة
العبادة لما بينا ان كراهتها بمعنى نقصان ثوابها الموصوف لها وترك المستحب
لا يقتضي الا تفويت الثواب الزائد وان كان الثاني استلزم مكروهية
الفعل لانه لا يندب الى تركه فعلا الا اذا كان ذلك الفعل مقوما مكروها
وهذا لا يمكن وقوعه في العبادة لانها لا تكون راجحة الترك ولو كان في ضمن عبادة
كان يندب الشارع الى ترك فعل في عبادة متراخ وجوده يكون منقصا في العبادة
فتكون العبادة به مكروهة وهذا قد لا يكون موجبا لكراهتها وذلك بان يكون
الترك نفسه موجبا لزيادة ثواب عن الموضع بحصول الفعل ينتفي الزيادة لكن هذا
خلاف ما ينساق اولا فلا ينفع في الغير الا بصارف فمن ما جاء في استحباب ترك الكلام
بين المغرب ونافلتها كقوله عليه السلام في رواية الخفاف من صلى المغرب ثم عقب ولم يتكلم
حتى يصلي ركعتين كتبتا له في عليين فان صلى اربعا كتب له حجة مبرورة وظاهره
ان وجود الكلام يكون منقصا في ثواب النافلة فتكون مكروهة معه
فقد يقال لانها مع الترك يزيد ثوابها على الموضع لحصوله ينتفي الزائد

فـــائدة اعلم ان كلا من الشرط والوصف والعدد والغاية قيود للحكم المعلق
عليها وبدونها يكون مطلقا ولذا قيل بحجية مفاهيمها فاذا اجتمع قيدان منها
مثل شرط ووصف نظر فان كان الحكم صالحا للتقييد بكل منهما حكم بتقييد كل منهما لان
كلا منهما قيد وفي الاجتماع لا يخرجهما ولا احدهما عن التقييد وان كان الحكم صالحا للتقييد
باحدهما دون الاخر حكم بالتقييد للصالح دون الاخر ويلحظ ويتعدد المفهوم بتعدد القيد
فهو من خاص كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فان الصالح ان يكون قيدا

فيد المتبين هو الوصف دون المجيء او تقوم امارة لغير لفظية او حالية على ان الملحوظ للمتكلم هو
التقيد بواحد خاصة دون الاخر

فرع لو وقع المكلف في فعل محرم عن غير اختيار فلو اراد التخلص منه بعد الوقوع فيه
ولم يحصل له فلا ريب في برائة ذمته وسقوط التكليف عنه ولو لم يطلب التخلص مع العلم بعدم
المنجا فان كان التخلص مما يمكنه واقعا لو اراده فعل محرما بالاستمرار لانه كان قادرا على الترك
وان لم يكن واقعا له مخلص كان عاصيا ايضا في عدم طلبه والتشكيك في الحال ولو علم بعدم المخلص
لكنه استمر على الفعل لا من حيث عدم المخلص منه بل من حيث ارادته هو ذلك بحيث انه لو قدر على
التخلص لما تخلص فهذا يعصي في عدم عزمه على الخروج عند القدرة وعدم صرف ارادته عن البقاء
على كل حال فيكون عاصيا في حكم اعاقة لا في اصل الفعل سواء قلنا ببقاء الاكوان او بعدمها

فائدة عبادة الله ثلثة انواع الاول ما يجب على الابدان كالصلوة والصيام والسعي في المواقف
الشريفة [illegible] ذكره الثاني ما يجب على النفوس كالاعتقادات الصحيحة من العلم بتوحيد الله
وما يستحق من الثناء والتمجيد والفكر فيما افاضه الله سبحانه على العالم من وجوده وحكمته ثم
الاتساع في هذه المعارف الثالث ما يجب عند مشاركة الناس في المدن وهي في المعاملات والمزارعات
والمناكح وتادية الامانات ونصح البعض للبعض بضروب المعاونات وجهاد الاعداء والذب عن الحريم

جواب عن سؤال وحاصل ما يجاب به عن ان علم الله بكفر الكافر يستلزم عدم امكان الاسلام والا
للزم انقلاب علمه جهلا هو ان العلم اقصى ما يستلزم عدم وجود الاسلام منه في الخارج لا عدم الامكان
وعدم الوجود ويجامع مع الجبر ويجامع الاختيار فلا يكون سبق علمه مستلزما للجبر

الظاهر ان المصادر لا تدل الا على المعنى الاسمي والايجاد والحدوث خارج عن مدلول الفعل خاصة
لانه هو المعنى الزائد ... ثم تصاريف فان قائم لا يدل على اكثر من اتصاف زيد
بالقيام بل ان دلالة الافعال المتعدية على الايجاد ظاهرة واما الافعال اللازمة فكفرح

فائدة في تعارض الاستصحابين نقول ان التعارض اما ان يكون بين الاستصحابين
انفسهما او بين المستصحب ولازم مستصحب آخر فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون المستصحب
في احدهما قاطع للمستصحب في الاخر اولا فان كان الثاني كمن تيقن الطهارة والحدث وشك في
المتاخر منهما حكم بالتساقط للتعارض وان كان الثاني كمن تيقنهما لكن علم تاريخ احدهما
وجهل تاريخ الاخر قدم مجهول التاريخ على معلومه لاصالة تاخر الحادث وتحرير الفرق
بين ما هيتين وبيان السبب في الحكم بالتقديم مما يحتاج الى بسط وايضاح لانه مما يوجد فنقول
ان المستصحب في هذه المسئلة اما ان يكون فعل الطهارة وفعل الحدث او حالتاهما المسببتان
عن الفعل وعلى كل التقديرين يحصل التعارض في كلا الاستصحابين مع الجهل بالتاريخ
لتناقض مفاد الاستصحابين وهو ظاهر واما مع العلم بتاريخ احدهما كما اذا علم تاريخ
الطهارة مثلا يكون المستصحب في الطهارة هو احدهما حالتها دون الفعل لتعينه في زمان
مخصوص والمستصحب في الحدث هو فعله اما ان يكون فعله وهو المعبر عنه باصالة تاخر الحادث او الحالة
الحدثية للعلم بوجودها في زمان فيستصحب بقاؤها وان كان المنشأ منشاء الشك لم يكن من حيث
طرو المزيل كما هو الغالب في الاستصحاب بل من حيث الجهل بزمان وقوع السبب الذي هو مبدء
هذه الحالة اذ لا نحكم بعلم انه حصل قبل فعل الطهارة ليكون مقطوعا بها او بعدها وهو فعل الحدث
ليكون قاطعا لها ومتى الجهة الان وهو بالنظر الى الحالة لا يكون واردا انما يتفيد
بالنظر الى فعل الحدث من حيث ان فعل الحدث يكون قاطعا لحالة الطهارة دون العكس
فكان المستصحب هنا في نفسه قاطعا للمستصحب في الطرف الاخر وهو حالة الطهارة دون العكس
وكذا يقال فيما اذا علم تاريخ الحدث دون الطهارة فان المستصحب في الحدث يكون هو
الحالة الحدثية وفي الطهارة هو فعلها وهو قاطع لحالة الحدث دون الطهارة العكس

وقس على ذلك سائر المواضع التي يكون فيها احد المستصحبين قاطعاً للآخر كاستصحاب برائة الذمة مع استصحاب بقاء الحكم الشرعي فان ورد الحكم الشرعي يكون قاطعاً للبرائة الذمة فيما لو كان ما تغير به بعد احد الاستصحابين الآخر فيبقى الكلام في وجه تقديم استصحاب القاطع لان كونه قاطعاً في نفسه لا يلزم ان يكون استصحابه قاطعاً لاستصحاب الآخر فلا بد من حجة تقوم على ذلك فنقول اولاً ان الاستصحاب لا يدل على بقاء الشيء بنفسه فاذا كانت ان فعل الحدث مثلاً قد ثبت انه قاطع لحالة الطهارة المستمرة ولا فرق بين ثبوته بواسطة الحس او بالدليل الشرعي وقد ثبت هنا عروضه على حالة الطهارة بالدليل الشرعي وهو الاستصحاب ولا يعارضه استصحاب بقاء الطهارة لان الاستصحاب في المورود عليه انما يكون حجة اذا لم يثبت القاطع له ولو بالاستصحاب الآخر وبيان ذلك ان الاستصحاب انما جعله الشارع حجة في بقاء الثابت سابقاً ونفي حكم الشارع في عروض المزيل له حتى يثبت بالدليل الشرعي فاذا ثبت ان عروض المزيل قد ثبت بالاستصحاب كان قاطعاً لذلك الاستصحاب فان قلت هذا بعينه جار في الاستصحاب الذي اثبت به عروض المزيل قلنا كلا هو ايضاً ماخوذ فيه ان لا يقوم دليل على عدمه بالنسبة الى الاشياء التي تكون واردة عليه وقاطعة له دون الاستصحاب بقاء المزال وهو الطهارة لما عرفت انها مورود عليها لا وارد فليتأمل جيداً وتقرير آخر وهو ان الاصل في المستصحبين اذا كان احدهما في نفسه اذا ورد على الآخر يقطعه كان قاطعاً له بواسطة الاستصحاب فلا يجوز اجراء الاستصحاب في المورود عليه لانه انما يتجه لدفع الشك لا لدفع الادلة على انه في خصوص هذه المسألة وهو من علم تاريخ الطهارة وشك في الحدث او بالعكس يكون عندنا استصحابان في المورد منهما احدهما اصالة تأخر الحادث والثاني استصحاب بقاء حالة المتيقن عنده ويكفي في تجديد ما ذكرناه من تقديم استصحاب الوارد بعد ما ذكرناه من الاعتبار جريان طريقة الشارع وعمل المتشرعة عليه اذ لو كان هذا من باب التعارض الذي يوجب التوقف للزم ان يكون استصحاب بقاء الحكم الشرعي معارض

باصالة

باصالة البرائة بل يلزم من ذلك معارضة استصحاب كل امر وجودي باصالة العدم وعليه ينسد استعلام غالب الاحكام وان كان الثاني وهو ما اذا حصل التعارض بين الاستصحابين ولا رجح لاستصحاب آخر كما اذا وقع مستصحب النجاسة في ماء طاهر قليل فقال بعض من عاصرناه جماعة انه يبقى كل منهما على ما هو عليه من الطهارة والنجاسة لثبوت الاستصحاب في كل منهما

فائدة

تحرير اجمع العلماء على انه لا يصح بيع ما لا ينتفع به نفعاً معتاداً كالحشرات ونحوها وكذا ما كانت منفعته محرمة لانه يكون في حكم معدوم المنفعة كالخمر والابنية و منافعها ووجه ذلك انه يكون لم يكن للمبيع منفعة معتادة تصيره له قيمة وعند لم يكن للثمن المعطى مقابل لا عوضاً الا نقل العين وهو بدون المنفعة في حكم العدم لا تصلح للتعويض عنها على ان اعطائه في مقابلتها من دون نفع عنده ومعاملة السفيه باطلة فان قلت ان هذا انما يتجه فيما اذا كان لم تكن له منفعة بالمرة واما العوض اذا كانت له منفعة ولو نادرة وقصد بالبيع تلك المنفعة النادرة كان للثمن عوض ولم يعد بين العقلاء سفهاً فلم لا يصح البيع في جانبه قلت لا ريب ان الاصل عدم انتقال الملك من مالكه الى آخر والمتيقن ما علم انه يكون المبيع ناقلاً فيما له نفع معتاد دون غيره فان قلت ان ما دل على حلية مطلق البيع فيه قلت ان المطلق يحمل على الفرد الغالب دون النادر ولفظ البيع ان لم عموم فيه افراد البيع لكنه بالنسبة الى افراد البيع مطلق بلا ريب وانظر ان ما ليس له منفعة معتادة لا تكون له قيمة وعند من يعرف بها فلا يقبح على ملكه نعم لمن هو في يده الاولوية على غيره فلا يصح لغيره بغير رخصة منه لكن لو اخذه غصباً وتلف لم تكن له غرامة وهذا هو الفارق بينه وبين المملوك فاذا بان انه لا يصح تعلق الملكية ولو بالنسبة الى المنفعة النادرة لم يصح بيعه ولا اجراء شيء من العقود عليها لانها انما تجري على المملوك واحكامها كلها وغالبها مبنية عليه كما لا يخفى على المطلع نعم يجوز لمن له الاولوية اخذ شيء عليه لرفع الاولوية وهو من باب التراضي خارج عن العقود ثم ان العقاقير وان نذر الانتفاع بها

في بعضها بحيث يساوي الانتفاع النادر ببعض الحشرات لكن الظاهر ان العقلاء تنظر
كلها نوعا واحدا مما يكره الانتفاع به ولا ينظر بخصوصيات الافراد فتامل

تحديد في الحكم الشرعي

تحديد في الحكم الشرعي اعلم ان الامر اذا امر كان هناك اربعة اشياء مثل النفس واراده
نفسيه واستدعاء ظاهري يحصل بالصيغة والصيغة لا ريب انه ليس عبارة عن
الصيغة مثل النفس ولا هو عبارة عن الصيغة وهذا معلوم بالبداهة فبقي الامر
دائر بين الامرين الاخيرين وليس هو عبارة عن الاستدعاء الظاهري والا لخرج
الاحكام المستفادة بطريق اللزوم الغير البين كوجوب المقدمة والنهي عن الضد و
المستفاد من العقل المحض فتعين ان يكون عبارة عن الارادة لا ان لا بد من
تعميمها للفعلية والقوية حتى لا ترد الاحكام اللزومية الغير البين والحق ان اطلاق
الحكم على الارادة من دون صدور ما يدل عليها من المكلف بالكسر خال عن الاعلم
لكن الاطلاق صناعي وكيف هو كان نفس التكليف ووجوب الطاعة مسمى حكما والاحكام
هو الظاهر لمن تدبر فان الطاعة لم تجب من حيث الدلالة على المطلوب بالالفاظ
بل انما تعتبر الالفاظ من حيث كشفها عن الواقع فلو انكشف الواقع بغيرها لكان
كافيا في التكليف ولا اشتراط في تعليق التكليف بالمكلف ان يكون الاظهار للارادة
عليه صادرة من المكلف كاللفظ والاشارة بل يكفي تعلقه بما يفيد دلالة
العقل فانها انضباطية جعلية الاصطلاح هذا كله فيما اذا استفيد من
العقل واما لو استفيد بواسطة لفظ كابواب الملازمة فتلك من دلالة
الخطاب المعتبرة فيما بينهم

الادلة الشرعية

فائدة في الادلة الشرعية على قسمين الاول ما يكشف به الحكم
الواقعي اما على سبيل العلم كالاجماع والمتواتر والاحاد المحفوف بالقرائن ونفس

الكتاب

الكتاب وقاعدة التحسين والتقبيح او على سبيل الظن كخبر الواحد فانه وان كان ظنيا
لكن مفاده الظن بالحكم الشرعي فما لم يفد الظن لم يكن حجة لعدم حصول الكشف به
وذلك لان التكليف في الاصل انما هو بالاحكام الشرعية الواقعية فيجب التوصل
اليها نفسها وسلوك طريق يكشف عنها واقعا لكن لما كان الطرق التي توصل اليها
على هذا الوجه غير وافية بالاحكام بل لا يستقيم بها انتظام حكم من الاحكام بجميع
جزئياته واحواله وجب التوصل اليها بالطريق الذي يورث الظن بها ظنا معتبرا
يعتمده العقلاء في جميع حوائجهم ومهماتهم وهو خبر العدل الثقة فاذا لم يفد خرج عن هذا
الحد ولم يجز التعويل عليه خلافا لبعضهم وحاصل ذلك ان هذه الادلة انما شرعت
لكشفها ما في الواقع علما او ظنا فما لم يحصل به كشف مطلقا لا يكون حجة الثاني ادلة يرجع
اليها عند عدم وجود ما يستكشف به الحكم الشرعي وهي اصل البراءة واصل العدم والاستصحاب
بجميع اقسامه فانها لم تشرع من حيث افادتها الحكم الشرعي علما او ظنا وان افاد بعضها
الظن كالاستصحاب في بعض المقامات لم يكن حجة من حيث افادته الظن بل هو حجة وان كان
الظن بخلاف مقتضاه المستصحب فهذا هو السر في عدم معارضتها للدليل الكاشف ولو كان ظنيا
كخبر العدل بل ان راجحية براءة الذمة وراجحية العدم وراجحية البقاء على الحالة السابقة انما
تنتفي عند وجود ما يدل على خلاف مقتضاها وكذلك الادلة التي دلت على حجيتها
دلت على جواز التمسك بها عند فقد الدليل الموصل الى الحكم الشرعي ولو ظنا لكن هذا الاخير
بالنسبة الى اصل البراءة والعدم ظاهر واما بالنسبة الى الاستصحاب فيحتاج الى تفصيل في بسط

فائدة اعلم ان المطلق عندنا يعم صورا كثيرة اربعة الاول الجنس الذي لا يراد منه سوى الدلالة على
الماهية مع قطع النظر عن الافراد بالمرة كما نقول عند تعداد الاصناف رجل امرأة وكهول

كقولهم الرجل خير من المرأة الثانية النكرة المثبتة كما في قولك ائتني برجل الثالثة المعرف
بلام الجنس الملحوظ فيه الطبيعة اولا وبالذات وذلك فيما اذا جعل الحكم من متعلقات الطبيعة
وموصوفاتها وهذه تارة تكون التعليق بالطبيعة هو المراد واقعا كان يكون ذلك الحكم
من لوازم الطبيعة وليس الافراد ملحوظة بالمرة وان اتصفت به فانما تتصف به من حيث
حلول الماهية فيها كما في قول الرجل خير من المرأة وهذا لا يجري في الاحكام الشرعية من حيث
ان الملحوظ في الاحكام الشرعية افعال المكلف الخارجية لا الطبايع من حيث هي وتارة
يكون متعلق الحكم لفظا هو الطبيعة الا ان مقصود المتكلم واقعا ليس هو الطبيعة بل
الافراد وانما اتى باللفظ الدال على الطبيعة كما وصلة للافراد كما في قوله تعالى احل الله
البيع وحرم الربا فيلزم العموم تبعا للافراد ولذا صح الاستثناء في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا لان الحكم لفظا وان تعلق بجنس الانسان الا ان
المقصود واقعا بيان حال الافراد فصح الاستثناء بهذا الاعتبار الصورة الرابعة
المعرف بلام الجنس ويكون المقصود فيه ايجاد الماهية في ضمن فرد من الافراد كادخل
السوق واشتر اللحم وهذا لا فرق بينه وبين النكرة المثبتة الا من حيث وجود اللام
المشار بها الى الجنس المعهود فهذه كلها تشترك في صدق اسم المطلق الا ان العموم
في الاولى والثانية شموليا وفي الثالثة والرابعة بدليا والسر فيه ان الحكم في
الاوليين وضعيا وفي الاخيرين فعليا فليتامل ثم ان الاطلاق تارة يكون
بالنسبة الى الافراد وتارة يكون بالنسبة الى الاحوال العارضة على المحكوم عليه او المحكوم
به فظاهر الاصحاب دلالته مطلقا عقلية وقرروه بوجهين احدهما انه لو لم يرد الشمول
للزم تعطيل اللفظ المسوق للافادة يقينا الثاني ان حمله على بعض دون بعض يلزم
منه الترجيح من غير مرجح فيجب العموم ولا يخفى ضعفهما لعدم جواز التعويل على المراد

بلا [illegible]

بامثال هذه الصور التي لا تخفى تكون كاشفة عن مراد المتكلم وانما يلتجأ اليها عند
الحيرة خصوصا في المطلق الذي هو كثير الاستعمال بل التحقيق ان يقال ان الشمول في الصورة
الاولى والثانية بكلا قسميها لفظي جاء من حيث تعليق الحكم على الطبيعة فاينما وجدت
يوجد المحكوم عليه فيتعلق به حكمه من دون ملاحظة لمراجعة نعم اذا حكم على الماهية
باعتبار وجودها في فرد او في فرد ما احتاج في تعديته الى الفرد الاخر او الافراد الاخر
الى دليل هذا بالنسبة الى هاتين الصورتين واما بالنسبة الى الصورتين الاخريين
فنقول ان الشمول يفهم منهما من حيث ان في العموم الخاص الحاصل من الجهة الاسم العلم لانه
ظاهر لدى اهل العرف على ارادة ايجاد المحل الماهية في ضمن اي فرد شاء ولا بعد في ان
يجعل التنوين في النكرة دالا على الوحدة الغير المعينة وعلى هذا فاي فرق بين العام
والمطلق حتى ان العام يحمل على الشايع والنادر والمطلق يحمل على الشايع خاصة اما على ما ذكروه
فالوجه ظاهر لعدم وجود المرجح وهو التبادر في الافراد الشايعة ولا يلزم معه تعطيل
اللفظ والحاصل ان العموم عندهم يكون مرجعه حكم العقل لا اللفظ على ما ذكرنا واقتضى ما
ما يقتضي العقل الشمول مع الاختلاف للافراد الشايعة دون غيرها واما نحن فنقول
تحرير القول في ذلك ان المطلق ان تساوت افراده في الشايع وكان على مقتضى اصل
الوضع فلا اشكال في شموله لجميع الافراد وان اختلفت ولا يكون ذلك الا لعوارض خارجية
ككثرة الاحتياج الى بعض الافراد دون بعض.

فائدة قد اشتهر ان الدليل اذا كان في مصادمة الوجدان لا يسمع جوابا والكشف
عن حقيقته هو ان الدليل انما يكون دليلا باتصاله الى ما في الخارج ومطابقته له
فان لم يكن موافقا للخارج فليس بدليل ولا حجة ولا يستظهر بها الدليل المستدل
على خصمه وان عجز الخصم عن بيان وجه الفساد في دليله لان البيان ذلك انما يكون

كلام من ذكر الدليل اذا كان [illegible]
مصادما للوجدان

لان ما لو حيث لم ينكشف عدم موافقة الدليل لما في الخارج لانه يتمسك به ويكون دليلا على
الظاهر لاقتضائه ان يكون الخارج على وفقه واما اذا تبين المخالفة ارتفعت
الدلالة وانكشف الحجية فان قلت لما ان ما في الخارج تارة ينكشف بالعقل وتارة
بالاحساس وكل منهما حجة يلزم ان يكون ابدا الا ان يظهر فساده فما وجه اماتتك ظني بالوجدان
الذي هو احد الطريقين على الطريق الاخر وهو الدليل العقلي الذي لم يظهر له وجه
الفساد فيه قلت ان الاحساس بالوجدان مقدم على الدليل العقلي وذلك لان الدليل
العقلي النظري الذي لا يكون مرجعه البداهة والوجدان لا يستحيل انفكاكه عن
الخارج بل كثيرا ما يقع الخطأ فيه وان كان صاحبه لا يحتمل النقيض بل ان الدليل
المرجع في حجيته الى الوجدان ايضا لما لا يخفى فلا يعارض الاحساس بالوجدان

في نسبة الفعل الى الغير

مسألة قد يكتفي في نسبة الفعل الى شيء تعلقه ببعض ذلك الشيء اي بعض كان على نحو ما
وتارة يشترط في صحة نسبته اليه على الاطلاق تعلقه ببعض مخصوص وتارة لا يصح نسبته اليه
الا اذا كان متعلقه جميع اجزاء ذلك الشيء فنقول ان النسبة اما ان تكون موضوعة
لجميع ذلك فيلزم تعدد الوضع على ان ذلك ليس مما ينضبط لشيء فضلا عنه او يكون
موضوعا للواحد مجازا في الباقي وهذا اضعف من الاول فلا جرم ان نقول انه موضوع
للتعلق في الجملة الذي هو قدر مشترك بين الجميع لكنه اذا نسب الى امر انصرف الى ما
يعتاد فيه تعلق الفعل به كالضرب والقتل والكسر فان المعتاد منه وقوعه عليه في الجملة
ولذا نراه لا يفيد الوحدة الا في الهم لقتل لان المعتاد فيه ما هو اعم من ذلك
واذا لم يكن معتادا او شك حمل نسبته الى علم التعلق بجميع ذلك الاصل لانه الفرد الكامل
المتبادر والمماثلة على عام المماثلة عند الاطلاق واعلم ان هذا الكلام لا يختص بالكثير
المتعلقة بمن وقع عليه الفعل بل ذلك يجري في جميع النسب فليتامل

مسألة هل الاصل فيما ثبتت جزئيته او شرطيته او ما نعيته ان يكون جزءا واقعيا حتى يكون
مخل بتركه سهوا او عمدا الوجوه علميا فلا يخل نسيانه لاصالة عدم كونه جزءا بالنسبة للناسي او يختلف
ذلك باختلاف الخطاب به فان كان خطابا تكليفيا اختص بالذاكر لعدم توجهه بالنسبة الى
الناسي وان كان وضعيا عم الذاكر والناسي احتمالات المشهور اولها وعلى السنة العلماء الاول
وربما قيل بالثاني وكان استادنا ايده الله تعالى يختار الثالث والحق عندي انه اذا
ثبتت جزئيته في شيء سواء كان بخطاب تكليفي او وضعي فالظاهر انه جزء له من
حيث هو فيعم الذاكر والناسي اما اذا ادى بخطاب وضعي كان يقول لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب لا صلوة الا بطهور او هذا جزء من الصلوة والصلوة المركبة من كذا وكذا ونحو ذلك
فظاهر لان الظاهر منها انه اريد به بيان نفس ماهية الصلوة من حيث هي لا المختص
بالذاكر واما اذا ادى بخطاب تكليفي فهو وان كان لا تكليف للذاكر دون الناسي لكن
كان يظهر لنا ان الشارع اذا امر مثلا بالقراءة او الركوع مثلا في الصلوة ان القراءة
جزء من الصلوة نفسها لا انها جزء للذاكر خاصة كما لا يخفى على ذي الذوق السليم
والفهم المستقيم وان شئت فتبين ذلك بعض الامثلة وجرد نفسك عن الشبهة
فانك ترى الفهم ينساق الى انه امر بكونه جزءا من نفس المطلوب لا يختص بالمخاطب
فبان لك بطلان القول الثالث وبطلان الثاني ايضا لان الاصل لا يعارض به
ظهور اللفظ فان قلت بناء على ان اسامي العبادات للاعم كما هو مختاركم فاذا شك في
جزء من الصلوة انه يعم الناسي او لا قلنا ان الناسي مامور بالصلوة وهي تصدق
بدون ذلك الجزء ولم يعلم تقييدها بالنسبة الى الذاكر فيبقى الامر بالصلوة بالنسبة
اليه على اطلاقه اذ الشك لا يعارض الاطلاق فيكون الدليل على صحة صلوته هو اطلاق
الامر بالصلوة بالنسبة اليه والاطلاق دليل لفظي فيعارض به الظاهر الذي تدعيه
قلنا ان ذلك الظاهر اخص منه فيقيد الاطلاق نعم اذا استفيد جزئيته من اجماع

بان قام الاجماع مثلا على جزئيته بالنسبة الى الذاكر وشك فيه بالنسبة للناسي فيجب الاقتصار
على الذكر لاصالة عدم كونه جزءا بالنسبة للناسي وكذا ان استفيد من قوله عليه السلم لا ان
يكون اتى به لبيان ماهية العبادة وكذا لو قال بعد

في علائم التبادر

فائدة في التبادر اعلم انه لا ريب ان التبادر الذي هو من علائم الحقيقة التبادر
من نفس اللفظ واما التبادر من الامارات الخارجية عنه فليس من علائم الحقيقة
ولفظ التبادر موضوع لغة لما هو اعم منها وهو السبق الى الذهن لكن اسبابه تختلف
تارة يكون اللفظ وتارة يكون غيره لكنه في عرف الاصوليين يراد منه الاول ولذا
انه منقول اليه ولو شك ولم يعلم ان التبادر هل كان من جهة اللفظ او من امر اخر
فلا يخلو اما ان يعلم بوجود ذلك الامر الموجب للسبق كما في رأيت اسدا يفترس
انسانا فيما اذا فرضنا الشك في وضع لفظ اسد للحيوان المفترس لم يكن التبادر
هنا من علائم الحقيقة ولان سببية ذلك الامر الموجود معلومة وسببية اللفظ
مشكوك فيها والاصل عدمها فيحكم باختصاص الاثر بمعلوم السببية وان لم
يعلم وجود ذلك الامر بل شك في وجوده حكم باستناد التبادر الى اللفظ لانه
شيء يصلح لتسبيب التبادر بوجوده والاصل عدم وجود غيره فيحكم به لما قلنا وجد
لفظ غالبا في معنى غلبة تقضي بالتبادر وشك في ان هذا التبادر هل هو مستند
الى اللفظ او مستند الى الغلبة لمقتضى حكم باستناد التبادر الى الغلبة كالنية فانها
قد اشتهرت في قصد القربة وصارت هي المتبادرة عند الاطلاق وشك في ان
هذا التبادر هل هو من مجرد اللفظ لتكون حقيقة في القصد الخاص او من
جهة الغلبة فلا يكون فيه دلالة على ذلك وتكون النية باقية على
معناها

معناه الاصلي وهو مطلق القصد لكن التحقيق هنا التفصيل وهو ان الغالب
اما ان يكون نفس المعنى بان يكون اكثر وقوعا واشد احتياجا من غيره فتتبعه
غلبة الاستعمال كالكلب البري وهذه الغلبة هي التي تصرف اللفظ عن المعنى العام وبعد
المناقشة منه هو المعنى الشايع او يكون الغالب هو استعمال اللفظ في المعنى والمعنى
ليس اغلب من غيره كما في النية فهو في الغلبية يكون امارة من امارات الحقيقة لان الظاهر
ان هذه الكثرة مع عدم غلبة المعنى لم تنشأ الا من الوضع مع ان الغالب في غلبة
الاستعمال ان يكون منشأها الوضع ولو سلمنا انها من القسم الاول فنقول الحق
في هذه الصورة انها ترجع الى دوران اللفظ بين ان يكون حقيقة في الفرد
المشترك وان تبادر هذا الفرد منه من جهة الاغلبية او انه موضوع لنفس ذلك
المتبادر وان تبادره تبادر حقيقي وان هذه الصورة من الدوران وان قلنا
فيها ان الارجح وضعه للقدر المشترك لكن هنا من جهة ما عهد ان الغالب
في الاغلبية ان يكون مستندا الى الوضع ومن جهة ان مقتضى الوضع للقدر المشترك
ان تساوى جميع افراده والتفاوت البعض عارض ترجح ذلك وهو على هذا الاخير

في التخيير بين الاقل والاكثر

فائدة لا ريب ان التخيير بين الاقل والاكثر اذا كان يؤتى به دفعة واحدة
لا على سبيل التدريج جائز ولا اشكال فيه وانما الاشكال فيما اذا كان يؤتى على التدريج ولو كان
الاقل وحده يؤتى به دفعة والحاصل ان المنصور انما هو الاكثر واقصى ما يقال في المنع منه
انه اذا بلغ الحد الاقل فاما ان تبرأ ذمة المكلف او لا فان كان لزم عدم امكان الامتثال
بالاكثر وان ما ياتي من الزائد يكون غير محتاج اليه لفراغ ذمته بالاقل ولا شك ان ذلك مما
ينافي وجوبه وهذا اولى مما قرر ومن ان الزائد يجوز تركه فلا يكون واجبا لظهور

الجواب عنه بان الزائد انما جاز تركه الى بدل وهو الاقل لانه احد فردي الواجب والجواب عنه بانا لا نسلم بانه بمجرد الوصول الى مرتبة الاقل يبرا ذمة المكلف بل بالبناء عليه والوقوف عنده سواء كان هو المقصود اولا في ابتداء العمل او المقصود هو الاكثر لكن عدل اليه عند الوصول الى الحد اعلم نقد تحينا بالمرة لكن عند الوصول الى الاقل بني على الاقتصار عليه فلو وقف عليه مع قصد او قاصد للاتيان بالزائد لم يحسب له الفرد الاقل ما دام يقوم منه الاتيان بالزائد الا اذا حصل الاعراض عن الزائد ولو بعد فاصلة طويلة ولو لم يات بالزائد لا عن عدو لعذر كما اذا مات في الاثناء فالحق انه يحسب له الفرد الاقل وتبرء ذمته ولو كان من قصده الاتيان بالزائد لانه يصدق عليه انه بعد انقطاع النية الاتيان بالفرد الاقل فان قلت ان تميز كون الاقل احد الفردين عن كونه بعض الاكثر انما بالنية والمفروض ان المنوي فيما ذكرت اولا واخرا انما هو الاكثر فكيف يعد فانه يحسب له الاقل ولو مات عند بلوغ الاقل بعذر الاتيان بالزائد ينصرف الى الفرد الاقل قلت ان الاقل والاكثر ليس حكمها حكم الفردين المتغايرين ليحتاج تخصيص كل منهما بالنية والا لوجب ان ينوي احدهما في ابتداء العمل فلم يجز العدول في الاثناء من احدهما الى الاخر بل الحق انهما عمل واحد مخير فيه بين اقله واكثره فالمقتصر على الاقل وان كان قاصدا عن نية الاقتصار يكون اتيا عن نية الاقل ويحسب ليس بخلاف ما اذا كان بصدد الاتيان بالزائد ولو كان عاد الى الاكثر بعد ان فانه لا يحكم عليه بالاتيان بالفرد الاقل بل بعده مردد بينهما وان الاقل والاكثر ليس مما يرجع امرهما الى القصد بل المنظور فيهما ما يقع خارجا فان كان هو الاقل حسب وان كان هو الاكثر حسب له الاكثر ايضا اللهم الا ان يكون بعد بلوغه الى مرتبة ينوي الاقتصار عليه فانه خرج هناك بنية الاقتصار يحصل الامتثال وتبرء الذمة فلو عدل بعد الى الزائد واتى به يقع ضايعا ولو عدل الى الاكثر بعد ان نوى الاقتصار

الاقتصار على الاقل ومضى الامتثال لم يحسب له الزائد ولو زاد على الاقل بنية الاتيان بالاكثر فلا يجب عليه الاتمام بل له ان يقطع ويكتفي بنية الاقل اللهم الا ان يكون الاقل ذو هيئة تبطل الزيادة كالركعتين في المقام الذي يخير فيه بينها وبين الاربع فانه لو لم يقصد بعد التشهد بعد الاقتصار على الركعتين ثم زاد بان قام الى الثالثة وجب عليه الاتمام ولو قطع بطلت صلوته لمكان الزيادة ولو قلنا بعدم وجوب التسليم ولا يكفي التشهد هنا في الخروج عن الصلوة كما يكفي في الاربع على فرض عدم وجوب التسليم والا لما امكن الاتيان بالاربع ولما صح التخيير بينه وبين الركعتين بل نقول انه اذا قصد الاتيان بالاربع قبل ان يزيد على الركعتين بشيء وجب عليه ان يأتي بالاربع الا اذا عدل الى الركعتين قبل ان تصير فاصلة ولو بقي مترددا وقفا فلا مقدار فاصلة تخل بالصلوة بطلت صلوته بحصول الفرق بين الصلوة وبين غيرها مما ليس ذو هيئة خاصة انما هو في هذه الصور دون جواز اصل التخيير ولا فرق في التخيير بين الاقل والاكثر وبين الواجب والمستحب

فائدة اذا كان للمقلد قد قلد من يقول بعدم جواز البقاء على تقليد الحي بعد موته ثم مات ورجع مقلده الى من يذهب الى وجوب البقاء فلا ريب انه يحصل التمانع في بقائه على تقليد السابق في تلك المسئلة لان بقائه على تقليده فيها يبطل تقليده فاذا استحال التقليد فيها بطل بالنسبة اليها التقليد ووجب البقاء على تقليده في البقية وكان بعض يقول بسقوط جميع ما قلد السابق حينئذ اذا كان قد قلده بهذه المسئلة محتجا بامرين احدهما ان البقاء على التقليد في هذه المسئلة كما يبطل التقليد بالنسبة اليها يبطل التقليد في غيرها لانه انما ابطل التقليد بها من حيث انها بعض الفتاوي التي قلده فاسقاطها لنفسها

دون غيرها من جميع من غير مرجح بل ينبغي سقوط الجميع لعموم المقتضي لسقوط الجميع
الثاني فتوى السابق بعدم جواز البقاء على تقليده بعد الموت فحرم لفتاويه على زمن
حيوته ومتى كانت كذلك لم يمكن بالنسبة اليها البقاء عليها بعد الموت على طريقة المتابعة
والتقليد والجواب عن الاول ان المقتضي لسقوط العمل بهذه الفتوى وجميع
ما قلد به انما هو البقاء على التقليد فيها لانه كما يسقط نفسه يسقط ايضا تقليده وبعد ان
كان البقاء على التقليد ممتنعا في نفسه غير مقدور وجب سقوطه وبقي التقليد بالنسبة الى
البقية لا مقتضي هنا لسقوطه وعن الثاني فان فتواه بعدم جواز البقاء على التقليد
التقليد ليس عن تقييد الاحكام في شيء بل ان ما افتى به من الاحكام مطلق لم يلحظ فيه
تقييد بالمدة والبقاء عليها بعد الموت وعدم البقاء ذلك حكم اخر والا لزم ان يكون
من قلده في غير هذه المسئلة ايضا لا يجوز بالنسبة اليه البقاء لانه قلده باحكام مقيدة
في زمن الحيوة مع انكم لا تقولون به ولعلها لانه اذا لم يقلده في مسئلة عدم جواز
البقاء لم تقييد الاحكام بالنسبة اليه ساقط لان فتواه بذلك تكون مفيدة للاحكام في انفسها
فاذا قلده حكما منها تكون قد قلده حكما مقيدا على ان التقييد بالزمان ليس من مخصصات
الحكم كالتقييد بالوصف فيصلح من المكلف بقاؤه على الحكم الذي افتاه به في ذلك الوقت
وان خالفه في نهاية مدته هذا مع ان التحقيق ان تقليد ذلك المجتهد بعدم جواز
البقاء على تقليده بعد موته ولو في حال حيوته غير مقدور لسقوط حكمه بعد الموت على
كل حال ووجوب الرجوع المقلد بعده الى الحي بلا تامل ثم ان الحي اما ان يامره بالبقاء
على ما قلده في تفاصيل احكامه او يامره بالرجوع اليه فيها فاذا لم يتصور تقليده بعده
لمسئلة في ايام حيوته بالنسبة اليه لم تكن داخلة تحت الاحكام التقليدية وفي تقع الكلام من اصله

في تقسيم الوضع باعتبار الموضوع له

فائدة في الوضع وهو ينقسم باعتبار الموضوع له عقلا بمقتضى القسمة
الى اربعة اقسام خاص لخاص وعام لعام وعام لخاص وخاص لعام والمتحصل
منها في الخارج الثلثة الاول والمراد بالوضع هنا المتصور حال الوضع اما الان
يوضع له او اللذي يلاحظه الموضوع له وذلك لان الوضع نسبة بين الموضوع والموضوع
له فعند تحققها لابد من تحقق الطرفين فان كان الموضوع له مما يمكن تعقله كان
يكون شخصا او كليا كان هو المتصور حال الوضع والا كما اذا كان الموضوع له افرادا لا
تنحصر ولا يمكن تصورها على سبيل التفصيل لو لوحظت على سبيل الاجمال بواسطة القدر
المشترك بينها وكان هو المتصور حال الوضع ومن هنا تظهر استحالة الرابع وذلك
لان الخاص لا يكون الة ومراة لملاحظة العام وما قيل في امكانه من انك تتوصل الى التصور
الكلي بمشاهدة جزء من جزئياته وعنده تضع اللفظ للامر الكلي فانه كان الوضع خاصا
لعام ولا محالة يدفع بالتامل والا لانعكس الامر لان سائر الكليات الا ما ندر يتوصل
اليها بمشاهدة جزئياتها فينتفي الثالث ثم ان المتقدمين على ما نقل عنهم السيد
في الشرح والمحصول الى ان ذلك انهم جعلوا الموضوع له اما كليا او جزئيا خاصا وجعلوا
الحروف واسماء الاشارة والموصولات كلها من الاول الى ان انتهى العضد فابان
عن الضرب الثالث لما راى من ان الحروف وسائر المبهمات على طرز اخر من الاستعمال
فابتدع لها هذا الضرب من الوضع واستمر على طريقته من جاء بعده الى ان اتى جدي
قدس سره فعدل عنها الى ما هو المعروف بين المتقدمين واشبع الكلام عليه في المحصول
ونحن بعون الله نذكر مستند هؤلاء واولئك وتمييز الحق من الباطل والله الموفق
للصواب احتج الاولون بامور احدها الاجماع الثاني تصريح اهل اللغة الثالث

الثالث ما عرض من الواضع الضربان الاولان وهذا الفرد مشكوك لخير فيلحق
بالاعم الاغلب وهو الثاني لعدم امكان حمله على الاول الرابع استحالة الوضع
لغير المحصور الخامس لو كانت كذلك لعدت في معكة للمعنى السادس لو كانت موضوعة
للجزئيات لكانت اسماء ولدلت عليه بانفسها وهو خلاف ما نراه فانها انما تدل
عليها بواسطة القرائن كالتكلم والخطاب والاشارة ويرد على الاول والثاني ما
لم نر لهم عبارة صريحة بذلك سوى قولهم من للابتداء والى للانتهاء وهذا
للمشار اليه القريب يريدون بذلك جنس الموضوع له وما تستعمل فيه لانه هو المعنى
الموضوع له والا لكان في جميع موارد استعمالها مجازا اذ لا تستعمل الا في الخصوصيات وهو
ينافي قولهم انها حقيقة في بعض ومجاز في اخر على ان الاجماع ونص اهل اللغة على امثال هذه القضايا
~~ليس بحجة اما الاول فظاهر لاشتراط دخول المعصوم عندنا واما الثاني فلانهم~~
~~جدوا ايضا التدقيق فقد كثر من الشعر اخص من المجاز او ضرب اخص من الحقيقة~~
لان يتوافق بين كلماتهم فلم يعثر على من صرح بذلك والذاهب الى الواسطة بين الحقيقة
والمجاز قليل وما لك لم تجد كثيرا ممن انظر ضرب اخص من المجاز او ضرب اخص من الحقيقة
لان يوافق بين كلماتهم فلم يعثر على من صرح بذلك والذاهب الى الواسطة بين
الحقيقة والمجاز قليل على ان الاجماع ونص اهل اللغة على امثال هذه القضايا
ليس بحجة اما الاول فظاهر لاشتراط دخول المعصوم عندنا واما الثاني
فلانها مسألة علمية يتوقف على اجتهاد منهم لا يقلد نحن فيها على انا نقطع
ان طريق استعمال هذه الالفاظ لم يتغير في زماننا فنحن واهل اللغة في استعمالها
معانيها سواء وعلى الثالث ان المعروف في الوضع انما هو الوضع للامور الكلية

لا بشرط

لا بشرط واما بشرط ان لا يستعمل الا في جزئياتها فلو سلم ففرد نادر هو اولى بالحوق من ان
يلحق بغيره وعلى الرابع ان الوضع ليس هو باعظم من الحكم فكما جاز الحكم على كثير من الغير محصور
كذلك يجوز الوضع لافراد غير محصورة ويكفي في الخصوصيات اجمالا بتصور القدر المشترك بينها فيقول
في الاول خلق الله كل رجل وفي الثاني وضعت هذه اللفظة بازاء كل فرد من افراد هذا الجنس
وعلى الخامس ان غرضهم من التقسيم هو مجرد ضبط اقسام اللفظ والمعنى من الاتحاد والتفاوت
في الكثرة والوحدة لا بيان كل ما يصدق عليه قسم من هذه الاقسام وايضا معارض بانه لو كان
كما زعموا لكان مجازا بلا حقيقة ولكان الاستدلال به من اثبت المجاز بلا حقيقة اولى ولو كان
كما زعموا لما اختلف في هذه المسألة اثنان لكثرة هذه الالفاظ فلا يسمع المنكر انكاره ولو على
السادس انا لا ندعي انها موضوعة للخصوصيات من حيث هي كالاعلام بل هو موضوع عندها معتبرة فيها
قيد الحضور كالتكلم والخطاب والغيبة والاشارة والعهد الحضوري حتى لا بد وان يلاحظ فيه
عند الاستعمال لا اعتبارها فيها عند الوضع وفي هذا معناه عما قاله السيد الشريف في الجواب ان
هذه القرينة قرينة ارادة لا قرينة دلالة لاشتراكها بين الخصوصيات احتيج الى القرينة
بوجوه احدها ان الاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني لو صح ما ذكروه لكان جميع ما عد من
من هذا القبيل مجازات لا حقايق لها ولو كانت كذلك لم يختلفوا في عدم استلزام المجاز الحقيقة
ولم يتعلق المثبتون بامثلة نادرة وما قيل من انها بلغت بكثرة الاستعمال والغلبة وعدم
استعمالها في المعنى الحقيقي حد الحقيقة مدفوع بان ذلك لا يدفع الاستشهاد بها لوجود
مجازات لا حقايق لها قبل ذلك وان مثل هذه الالفاظ الملازمة للقرائن عند استعمالها
في الجزئيات غير ممكن استعمالها من انتقالها من الحقيقة الى المجاز وما دعا من ان
صيرورة اللفظ حقيقة عرفية بالاشتهار والغلبة انما يتصور في المعاني المجازية

هل فقط الثالث بانا لا نزاع معهم يقولون في الحروف هو نوع هذا المعنى حقيقة
وفي ذلك مجاز ولو كانت مجازا فهو كان نوع المجاز الرابع انها لو وضعت للكليات لاستعمال
فيها يوما كان يقال انا خير من انت الخامس انها لو كانت موضوعة للكليات لتبادرت عند
الاطلاق وانتقل منها الى المعنى المجازي كما هو الشان في المجاز السادس لو صح ما ذكر وصلا لتحرك
للمعاني الحرفية بالاسمية ويمكن ان يعتذر عن الرابع وما بعده بانهم وان قالوا بوضعها
للكليات لكنهم يدعون انها في اصل الوضع شرط استعمالها في الجزئيات فلم تستعمل في معانيها
الاصلية وصارت في حكم الحقايق بحيث عند الاستعمال عن معانيها الاصلية بلا يخفى اليهم
بيان لعدم استعمال اللفظ مرة فيه وبهذ يتحقق وجدانه او معنى الاسمي المعنى الحرفي
فان الاول عندهما هو المعنى الكلي الذي يلحظ لذاته ويعبر عنه بلفظ الابتداء والانتهاء
والمشار اليه القريب ونحو والثاني هو هذه المعاني الجزئية التي تلحظ تبعا للغير لان
والذي ذهب اليه جدي ره هو ان الحروف والمبهمات كاسماء الاشارة والضمائر والموصو[لات]
موضوعة بالوضع العام للموضوع له عام فجعل الموضوع له في الحروف لكن مثلا هو
الابتداء الملحوظ تبعا ولذا كانت تحتاج الى الضميمة والموضوع له في اسماء الاشارة
كهذا مثلا هو المشار اليه القريب وفي الضمائر كانا وانت هو المتكلم والمخاطب وفي
الموصولات كالذي للمعهود بالصلة المخصوصة لكنه فرق بين الحروف والمبهمات بان
جعل الحروف مستعملة في معانيها الموضوعة لها وهو المعاني الملحوظة تبعا لكونها
كانت تلك الملاحظ الا بالتركيب الخاص والضمائر المخصوصة كالسير والبصرة في قولك
سرت من البصرة جائت الخصوصية وان لم تقض بالاستعمال وجعل المبهمات مستعملة
في غير ما وضعت وهو الخصوصيات وادعى ان ذلك شرط الواضع وذلك راجع [الى] انها

عند

عند الاستعمال يراد منها نفس الخصوصيات بل ربما احتمل ايضا ان تكون مستعملة في
معانيها الموضوعة والخصوصيات انما جائت من الوصف الذي لوحظ معها كالتكلم
والخطاب والغيبة والاشارة للمحسوس وعهد صلة مخصوصة على طرز ما قال في
الحروف ثم انه دفع ما يتخيل مما يمكن ان يقال عليه من ان المبهمات بالاجماع انها
معارف وحال يتم الا بجعلها حقايق في نفس الخصوصيات ومن انها لو كانت مستعملة في
غير معانيها لكانت مجازا وهي بالاجماع حقايق اما الاول فان مدار التعريف عندهم
على التعيين عند التخاطب والدلالة على المعنى بمجرد الاستعمال من دون حاجة الى
امر زايد وهو هنا كذلك والتعيين فيها وان جاء من التكلم والخطاب وغير ذلك لكن
لما لم يكن هناك سوى التلفظ بها صارت كانها موضوعة لها ودالة عليها بانفسها
واما الثاني فانما فبان الاجماع انما قام على انها ليست بمجازات كهذه المجاز اللغوي فقد
التي تحتاج الى تاول وبصب قرينة لا على انها ليست مستعملة في غير ما وضعت وذلك ان استعمالها
في الخصوصية لما كان هو ماخوذا في الوضع مقرونا بالايقاد من الامور المتخذة
كالتكلم والخطاب والغيبة حتى لا يكاد يرى الا على خصوص المعنى سوى اللفظ كان بمنزلة
الوضع لا يحتاج معه المستعمل الى تاول ولا نصب قرينة فكانت خارجة عما هو المتعارف من
المجازات ولو انهم ارادوا انها مجازات بهذا المعنى لتناقضت كلمتهم وذلك انهم اجمعوا على
انها موضوعة للمعاني الكلية وان استعمالها في معانيها ليست على سبيل المجاز فلا بد من
الحمل على ذلك لدفع التناقض ثم قال بعد ذلك وان ابين قلنا انها واسطة بين
الحقيقة والمجاز واثباتها ليست باعظم من مخالفة الاجماع ثم ان ما رجح برانها
موضوعة للامور الكلية ثلثة اشياء احدها ان الوضع العام للموضوع له خاص ما عرف في

من الواضع وانما الذي عرض منه وضع خاص لخاص وعام لعام فيجب حمله على ما جرت
عادته به الثاني الاجماع على خلاف ذلك الثالث لو كانت موضوعة لتلك الجزئيات
لدل عليها بنفسه وهو خلاف البديهة فانه انما يدل عليها بواسطة شيء كالتكلم والخطاب
وغير ذلك هذا محصل كلامهم ويتوجه على الاول من جهة هو انه كما لم يعهد
من الواضع وضع عام لخاص كذلك لم يعهد وضع عام لعام بشرط ان لا يستعمل الا
في الخصوصيات سوى من ذهب اليه من استلزام المجاز فانه لم يجد سوى الفاظ
قليلة لا يخلو عن مناقشة واين هذا مما علم من عادة الواضع وكان هو الفرد
الشائع ليجب اللحوق به عند الشك وعلى الثاني انه لم يوجد في كلامهم وما يدل على
ذلك سوى ما نقله هو عنهم من انها كليات وضعا جزئيات استعمالا ولم يبعد حملها على
ما ذهب اليه العضدي ويعز به انهم لم يجعلوها بعد والمبهمات في المجازات التي لا حقايق
لها عند من ذهب الى ذلك وما قال من ان هذه المجازات لا كالمجازات المتعارفة
لم نسمع لهذه الكلمة ذكرا عندهم

في تعريف الموضوع

قانون في بيان الموضوع وتمام تحريره يكون بفصول

الفصل الاول موضوع كل علم هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية
والمراد بها العوارض اللاحقة له بنفسه او بواسطة امر مساو له او اخص منه كما
يعرض للحيوان بالنسبة الى الجسم ولا جائز ان يكون اعم اذ لو كان لكان الموضوع هو
ذلك الامر الاعم وكذا لو اختص البحث في العلم عن عارض الاخص كما هو موضوع العلم في
الاعم منه فلو كان البحث فيه عما يعمه وعارض الاعم يكون للموضوع هو الاعم وكذا بالنسبة

الى المساوي لو اختص البحث في العلم عن العارض الذي يكون بواسطته يكون الموضوع
ح هو ذلك الشيء من تلك الحيثية حتى انه لو بحث عن عارض لذلك الشيء بواسطة
امر اخص غير ذلك الامر مساوي للشيء ايضا يكون البحث عنه خارجا عن ذلك العلم والظاهر
انه لا يشترط بين الشيء والواسطة الاتحاد في المصداق كما هو ظاهر كلامهم وصريح بعض
بل ولو كان مباينا له كما يبحث في الهيئة عن حركات الكواكب طولا وعرضا ورجوعها
واقامتها واستقامتها وسرعتها وبطوها وكل ذلك انما يعرض للكواكب بواسطة تباين
وهو فلكها الحامل لها والتدوير ومخالفة حركات افلاكها بعضها لبعض ووضع
مراكز حواملها بالنسبة الى مركز العالم وغير ذلك مما بين في مقامه فبان ان العوارض
الغريبة الغير الذاتية هي التي لا تكون لاحقة لذلك الشيء او تكون لاحقة له بواسطة
امر اعم منه ولا يجب في العوارض ان تكون مساوية بل يجوز ان تكون اخص

الفصل الثاني العوارض المبحوث عنها في العلم ان كانت من عوارض الموضوع نفسه فلا اشكال
ويكون ح للموضوع في كل مسئلة منه على موضوع العلم واما اذا كانت عوارض
لعوارضه الذاتية او عوارض ذاتية لاجزائها او جزئياته او عوارض للعوارض
الذاتية لاجزائه او جزئياته فليست بعوارض ذاتية لنفس الموضوع في كل مسئلة هو عين
موضوع العلم والغالب في العلوم اشتمالها على بل لا يكاد يتفق علما الا وموضوع مسائله
اجزاء موضوع العلم او جزئياته ومن اضطربت اقوال المتاخرين فمنهم من قال
ان موضوع كل من هذه العلوم ليس امرا واحدا حتى يلزم ان يكون محمولات مسائله
اعراض غريبة بالقياس اليه بل موضوعه امور كثيرة تكون محمولات مسائله اعراضا

ذاتية بالقياس اليها والى هذا انه لم يجعل للعلم موضوعا واحدا بل يتعدد موضوعه
بموضوعات المسائل لانه عبارة عن تلك المسائل ومنهم من ذهب الى ان موضوعه
وان المسائل التي محمولاتها اعراض غريبة بالنسبة اليه ليست من مسائل هذا العلم بل
من مسائل علوم اخر مندرجة في هذا العلم وهو المحكي عن العلامة الشيرازي ومنهم
من قال ان محمولات المسائل لا يجب ان تكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل يجب
ان تكون اعراضا ذاتية لموضوعات المسائل وفي قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية طي ومعناه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او عوارض
انواعه وهكذا الى آخر ما عبروا ومنهم من قال ان المقصود من اثبات عوارض
الاقسام او لعوارضها اثبات القدر المشترك بين تلك العوارض المختص بالقدر
المشترك بين تلك الاقسام وهو عين الموضوع وذلك القدر المشترك بين تلك
العوارض عرض ذاتي فآل الامر الى بيان عرضه الذاتي وهذا ينسب الى العلامة
الدواني ولا يخفى عليك ضعف هذه الوجوه اما الاول فهو مخالف لما اتفق
عليه من ان الموضوع امر واحد او امور متعددة يكون جامعا لمسائل ذلك
العلم ولذلك اشتهر فيما بينهم ان العلم كثرة تجمعها وحدة واما الثاني فلانه
يلزم عليه خروج اكثر المسائل في الغالب من غالب العلوم ان لم نقل كلها واما الثالث
فهو تاويل واخراج للفظ عن ظاهره من دون داع لما ستعرفه من ان الكلام
في تحرير موضوع العلم لا في توجيه كلماتهم واما الرابع فلان المقصود في
البحث انما هو اثبات العوارض للاقسام لا اثبات القدر المشترك بينهما

للقدر المشترك بين الاقسام بل التحقيق في الجواب ان يقال ان موضوع
هو الشيء الذي به يشترك مسائل ذلك العلم في العروض عليه بحيث يكون
هو القدر المشترك بين تلك الاقسام المبحوث فيه عن عوارضها ولا ريب
ان العوارض وان كانت من حيث التفصيل عارضة للاقسام لكنها من حيث
المجموع تكون من عوارض القدر المشترك فبهذا الاعتبار يكون موضوع العلم
هو القدر المشترك الذي صار معروضا لمجموع تلك العوارض ولا يبعد تنزيل عبارة
الدواني على ذلك او نقول ان موضوعات مسائل العلم هي عين موضوع العلم والا
لكانت خارجة عنه وانما تعددت باعتبار اختلاف الحيثيات فاذا بحث عن الهواء
في علم الحكمة الذي موضوعه الجسم الطبيعي فانما يبحث عنه عن الجسم الطبيعي من حيث الهوائية وكذا
البحث عنه من حيث الحيوانية وكذلك نقول بالنسبة الى الكلم الذي هو موضوع علم النحو فان
البحث عن الفاعل بحث عن الكلم لكن من حيث رفع الفاعلية وكذا بالنسبة الى المفعول
والحال والتمييز وغيرها فكان ملك الموضوع في الكل متحدا وانما الاختلاف بالحيثيات التي
صارت بها اجزاء لذلك القدر المشترك وبهذا اجاب جماعة من محققي المتاخرين

الفصل الثالث الموضوع قد يكون امرا واحدا وقد يكون امورا متعددة
كعلم الاصول فان موضوعه الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل لكن متى كان
موضوعه امورا متعددة يجب ان تجمعها جهة واحدة وتكون هي الجامعة لها والا
لم تكن علما واحدا بل كانت علوما متعددة وهذا هو الفارق بين العلم والمسائل
المتفرقة ولذلك اشتهر فيما بينهم العلم كثرة تجمعها جهة واحدة ولا يضر فيه باعتبار

باعتبار الكمية في حد فيجوز ان يختص العلم الواحد ببعض العوارض دون بعض
فيجوز ان يدون لبعض العوارض علما وللبعض الاخر علما اخر ويجوز ان يجعل
الكل علما واحدا والحاصل انه يرجع الى اعتبار المعتبر نعم جرت عادتهم انهم لا
يسمون المسئلة والمسئلتان علما

بيان ان العبادة لابد وان تكون بحيث

فائدة في بيان ان العبادة لابد وان تكون راجحة اعلم ان
الحكم لا يعدو احد امرين اما حكم تكليفي او وضعي والحكم التكليفي الزام بالعمل
في الخارج والحكم الوضعي هو مجرد وضع وتقرير كان يضع شيئا سببا لشيء او شرطا لشيء
او جزءا منه او مانعا منه ان الاعمال على قسمين قسم يطلب ايجادها في الخارج
او تركها طلب الزام او رجحان وقسم يستوي فيه الفعل والترك فاما ما كان
المطلوب وجوده في الخارج فلا يخلو اما ان يكون التعبد ملحوظا في اصل امره وعينه
سواء كان هو الملحوظ خاصة كما في الصلوة او لوحظ معه نفع المكلفين كما في الخمس
والزكوة فذلك متى وقع بدون نية القربة كان فاسدا او لا يكون
التعبد ملحوظا في اصل امره وعينه بل المراد منه مجرد الوجود في الخارج على اي وجه
اتفق من حيث ان الفائدة التي شرع لها تتم بنفس وجوده في الخارج واذا فعل على
وجه الطاعة فلا تجب فيه النية لكنه ان فعل على وجه الطاعة والانقياد كان
الحكم لما ياتي من استحباب التعبد لله تعالى بجميع اوامره ولا فرق في ذلك بين الاوامر
الايجابية والاوامر الندبية فتحصل برائة الذمة من الجميع بمجرد الوجود الخارجي وان
لم ينو القربة صدق الامتثال عرفا ام لا وهل يحصل الثواب بمجرد الوجود

او

او موقوف على قصد القربة الحق انه موقوف على قصد القربة والذي يترتب
على الوجود الخارجي انما هو فراغ الذمة خاصة اللهم الا ان يكون العمل من الاعمال
المعروف كبناء الخانات والقناطر والمساجد ونحو ذلك فالحق عندنا انه يثاب
عليه صاحبه وان لم ينو القربة واذا فعله يكون معروفا والحاصل ان الثواب
لا يشترط في شيء من الواجبات والمندوبات وانما استحقاق الثواب يترتب على الفعل
بقصد الطاعة والامتثال فيختص بالعبادات سواء كانت عبادة اصلية او بالعرض
ومع هذا نقول ان الثواب بالنسبة الى العبادات غير ماخوذ في مفهومها ولا
من مقوماتها وانما هو محض استحقاق يترتب على الامتثال فيمكن ان ينفك
عنه في بعض المواضع ولا يخرج بذلك عن كونها عبادة واما اذا كان المطلوب منها
الترك فهي ايضا اما ان يكون التعبد ملحوظا في اصل امره وعينه فهو لا يقع
الا بنية التعبد حتى تتم على الفائدة التي شرعت لها سواء كانت واجبة كالصوم
رمضان او مستحبة كالصوم المستحب واما ان لا يكون التعبد ملحوظا في اصل امره وعينه
بل يراد محض حصول الترك في الخارج كترك سائر المحرمات فيحصل الفراغ وبرائة
الذمة بمجرد حصول الترك وان لم يكن نية الطاعة لكنه ان حصل بتلك النية
كان عبادة واثيب عليه بنحو ما ذكرنا سابقا فاما ما يتساوى فيه الفعل والترك
فهو المباحات الشرعية الخارجة عن مقام التكليف سواء كانت اوضاعا وتقارير
شرعية كالمعاملات او غيرها من الافعال العادية فهو بحسب العمل والايجاد باقية
على ما هو الاصل فيها من الاباحة وعدم وجود داع الى الفعل او الترك فكان الحكم
باباحتها تقريرا لها على ما هو الاصل فيها لا يحتاج الى علة بل عدم العلة علة

لا نعم الوضع في الموضوعات الشرعية كجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا لا بد وان يكون
عن علة زائدة لكنها لا تقتضي باكثر من ارادة الجري على قانون الوضع عند ارادة
العمل له لا الالزام بالعمل كما هو ظاهر فان سببية السبب لا تقتضي بازيد من انه اذا وجد قضى
بمسببه وكذا الشرط والمانع كما فبان ان الموضوعات من حيثية الحكم الوضعي لا تستلزم
رجحان وقوع بالمرة وقد تعرض للافعال المباحة وجوه تقتضي برجحية وقوعها مع
المنع من الترك او بدونه او مرجوحية وقوعها كذلك فلا تخلو من هذه الوجوه في
سلك التكليف وتنقسم بنفسها الى قسمين مشروطا بالنية وغير مشروط بها الا انه
لم يتفق في الخارج ما كان اصل مشروعيته على الاباحة وعرض ما يوجبه على وجه
القربة بحيث يكون الاخلال بالقربة قاضيا بالاخلال في امتثال الامر الايجابي
على حد واجب العبادات بل الواقع في الخارج اما ان يكون مشروطا بالنية
او مندوبا مشروطا بها والسر في عدم وجود مثله في الشريعة انه متى ما لم
يكن العلة الاصلية التعبد ملحوظا في اصل مشروعيته وان وجب لعارض خارجي
يكون الملحوظ فيه انما هو الوجود الخارجي وعلى اي وجه اتفق من حيث ان
العوارض الخارجية لا تقتضي باكثر من ذلك وتتم فيتم تحصل الفائدة بمحض
الوجود بداهة انه لم يلحظ في الجانب باكثر من ذلك وكذا نقول بالنسبة الى
العوارض الخارجية التي تقتضي برجحية الوقوع دون المنع من الترك فانه يحصل
الامتثال ايضا بمجرد الوقوع على اي وجه اتفق لما ذكرناه في الواجب نعم اشتراط
القربة انما يكون بالنسبة الى الامر الوارد بالتعبد عموما او خصوصا بان يفعل على وجه
الطاعة والانقياد فاذا لم يفعل على ذلك الوجه لم يحصل الامتثال بالنسبة الى ذلك

الامر

الامر وارادة التعبد بمطلق الافعال المأمور بها ثابتة بالاوامر الواردة بمطلق العبادة
والاعتبار فيثبت مندوبية قصد الطاعة بالنسبة الى كل امر يرد منه ايجابيا كان
او ندبيا واما ما لم يؤمر به بالمرة فلا يمكن التعبد به بالمرة كما هو ظاهر من حيث
ان العبادة ليست هي الا عبارة عن قصد الطاعة والخضوع ولا ريب ان ذلك يلزم
لورود الامر وايضا ان الفائدة في العبادة هو الارتفاع عن حضيض الجهل درجة رتبة
الكمال ولا ريب ان مثل ذلك لا يصلح له مطلق الفعل والفعل الذي يحصل به ذلك لا بد وان
يكون راجحا مطلوبا فان لم يرد به الطلب النقلي والنظر العقلي كما في ابتداء فبان لك
ان العبادة لا بد وان تكون راجحة مطلوبة على الترك بالمرة وان لا ينفك عنها من نية القربة
التقرب والا انسلخ عنها المعنى الذي شرعت له وسقطت وهذا ايضا مقتضى لرجحانها
لمعلومية رجحان التقرب الى الله فكان المقتضي لراجحيتها امران كونها من الاحكام
التكليفية وانها لا بد وان تكون مأمورا بها وكونها شرعت للتقرب بها الى الله فاذا
ثبت بذلك امتنع اتصافها بالاباحة وامتنع اتصافها بالمرجوحية بطريق اولى وبقي
الكلام في توجيه ما جاء من مكروه العبادة كالصلاة في الحمام وغيره وغير من المواضع

الاصل في الادلة ان تكون كاشفة عما في الواقع على جهة العلم واليقين وبذلك
تكون دليلا وحجة والحاجة في حجيتها بعد كشفها عما في الواقع الى دليل والا لزم
الدور ولان المطلوب والاثر بالدليل الاحتجاج انما هو الكشف عما في الواقع وقد يحصل
نعم قد يتفق في افادتها العلم فتنجبر بالوجدان وبطريق النظر وبه يحصل التسجيل
على الخصم دون الاول ان كان كشفه عما في الخارج مبتنيا على مقدمات سواء كانت
يتوقف الانكشاف بها على تصورها او ضرورية موجودة في الملكة ينشأ عنها العلم
لا تحضر بالخيال حتى ان العالم لم يتوهم ان الدليل اقتضى ذلك بنفسه من دون

حرر

كما توهم في افادة المتواتر العلم بنفسه وان الله يخلق العلم عقيبه من دون توقف على
مقدمة لو بمجرد احتمال الخطأ في الادلة العلمية حتى يكون العالم بزعمه جاهلا كما
كان مثل ذلك يجوز على كل مدع للعلم الا بخبر عن الحجية لان مثل احتمال ذلك لو كان
قادحا لما امكن اثبات شيء بالمرة وبطلت المناظرة راسا حتى في هذه المسئلة مع
انا نجيز احتمال الخطأ على العالم في الجملة لا على كل عالم فان قلت كيف يجتمع احتمال
الخطأ مع العلم قلنا ان الذي يجيز ذلك غير العالم واما العالم فيدعي ان هذه
الفرد من العلم مما لا يجوز عليه الخطأ بالمرة وان من احتمله فقد اخطأ في احتماله
هذا فيما يراه المستدل دليلا علميا واما الادلة العلمية في نفس الامر فتلك لا احتمال فيها
للخطأ بالمرة ولذا يمتنع عقلا وقوع التعارض بينهما ان كانت عقلية وعادة ان
عادية ثم ان الدليل العلمي تارة يكون عقليا وتارة يكون عاديا والعادي اما ان يكون
بطريق النقل كالمتواتر او بدونه كالسيرة والاستقراء القطعيين او اجتماع امارات كثيرة
تبلغ الى مرتبة العلم او مركبا منها كالخبر الواحد المحفوف بالقرائن ونحو ذلك ولا يحتاج
المستدل الى البحث عن امرين ثبوت هذه الموضوعات في الخارج وافادتها العلم واما الامارات
او تفيد الظن بالواقع فليست بادلة لاحتمال الخطأ فيها فلا تكون حجة على الخصم الا ان
يقوم دليل من الشارع على اعتبارها فكانت الادلة على هذه قسمين ادلة شرعية
وهي التي لا تكون حجة الا بجعل من الشارع وادلة علمية لا تحتاج في اثبات
حجيتها الى دلالة منه كما عرفت والدليل الظني قد يكون نقليا وقد يكون غير
نقلي فيحتاج المستدل به الى البحث عن حجيته وكيفية دلالته فيثبت ان معظم
هذا ان الاحكام الشرعية يتوقف اثباتها على امرين معرفة كيفية استفادتها من
الادلة وحجية الادلة ومتى اثبت الفقيه هذين الامرين ثبت عنده
الحكم الشرعي ولهذا كان البحث عن حجية الادلة من اصول الفقه واما كيفية استفادتها

من الادلة فلما كانت تتوقف على علوم شتى كعلم النحو والصرف والمنطق والرجال
والحديث واللغة كانت هذه العلوم في الحقيقة مقدمة لعلم الفقه لكن لما كان
كثير من المسائل مما يتوقف عليها الاستنباط ليست مدونة في هذه العلوم او مذكورة
على الاجمال احتاج ان يوضع لها علم يشتمل على بيان حجية هذه المسائل وحجية
الادلة بحيث يعد حجة ولهذا وهو توقف الاستنباط ولذا كان موضوع هذا العلم هو
الادلة من حيث انه باحث عن الاحوال العارضة لها من حجيته وكيفية الاستنباط
وغايتها معرفة كيفية الاستنباط على التفصيل وبذلك يظهر ان المباحث المبادي
اللغوية والمبادي الاحكامية من جملة اصول الفقه وقد كان المتقدمون من
الاصوليين لا يفرقون بينها وبين بقية مسائل الاصول الا ان المتاخرين عدوها
بالمبادي ومقتضى هذا الاسم ان تكون خارجة عن اصول الفقه من مباديه وقد عرفت
في الاصوليين ... وعليه ان تكون النكتة في تسميتها بالمبادي من حيث انه لما اريد
البحث عن جملة من اللغات في علم الاصول كالفاظ العموم بحثوا عن الوضع والواضع
من باب المقدمة ثم انجر الكلام الى تقسيم الوضع والموضع والموضوع وهكذا الى بقية
الى المبادي الاحكامية فان الاحكام كما يحتاج الى معرفتها الفقيه كذلك يحتاج الى
معرفتها الاصولي لاثبات جملة من الادلة بحكم الشارع او انهم ارادوا ابتداء اخراجها
عن علم الاصول بل لما كانت يحتاج اليها في كلا العلمين ناسب ان توضع في مبدأ علم الاصول
ثم ان الادلة عندنا اربعة الكتاب والاجماع والسنة ودليل العقل والقياس ليس بحجة
عندنا ومن ذهب منا الى حجية ظن المجتهد مطلقا حتى يكون عنده الشهرة والاستقراء
والسيرة الظنية والحاق الفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب وظاهر حال الشارع حجة في
اثبات الاحكام الشرعية ينبغي ان يعد ظن المجتهد من الادلة واهمال المتقدمين لذلك

واقتصارهم على الاربعة امارة ظاهرة انهم لم يكونوا قائلين بها وانما هو مذهب نشاء من المتاخرين

فائدة في بيان الفرق بين الاصل والكتاب اعلم ان الكتاب بعد نقله عن
المعنى الاصلي الحدثي مكتوب العام للمكتوب والمجلد الواحد فيقال هذا كتاب
اي مجلد واحد منفرد ولما كان المعتاد بين قدماء الاصحاب انهم يفرقون
ابواب الفقه مجلدات متعددة فيجعل باب الطهارة مجلدا وباب الصلوة مجلدا اخر
اطلقوا عليها الكتب من هذا الوجه فاذا قال فلان له من الكتب كذا من العدد
فانما يريدون الكتب بهذا المعنى ولما بنى المتاخرين على الجمع والتاليف
ابقوا عليها اسم الكتب وان جمعوها في مجلد واحد وصار اسم الكتاب للمجموع من كل
متحد بالنوع ويحتمل عكس ما تقدم بان نقول ان الاكثر في الاصل نقل
لكل مكتوب يجمعه امر واحد له مبدء ونهاية يسمى مجلد الطهارة فيما بين المتقدمين
كتابا من حيثية ذلك وكذا كل ما يحتوي على مسائل يجمعها امر واحد وان كان هو
الفقه فيسمى المجلد الواحد عندهم كتابا من هذا الوجه وكل حال فلا ريب ان الكتاب
عندهم اسم لما هو اعم من الاصل لاصالة البقاء وعدم دليل النقل وما يوجب
من المقابلة بين الاصل والكتاب فانما هو عند ارادة التنصيص على الخصوصية
فلا دلالة فيها وكثيرا ما يطلقون الكتاب على الاصل بل الغالب على النجاشي هو
ذلك لكن الغالب على الشيخ هو التفرقة بين الكتاب والاصل وقد يحصل التخالف
بينهم فالنجاشي يذكر انه اصل والشيخ يذكر انه كتاب كما في ادم بن المتوكل
ومقتضى ما ذكرنا من العادتين حصول التعارض بينهما فيجب الترجيح والرجحان

للكلام

للكلام النجاشي من حيث ان النص على الخصوصية اقوى لاحتمال ان الشيخ يريد بالكتاب
المعنى الاعم وان كان هو خلاف عادته مع ان النجاشي في هذا الفن اضبط من الشيخ
كما لا يخفى على الممارس هذا في الكتاب واما الاصل فقد اختلفوا في بيان مفهومه الخاص
وكذا اختلفوا في كميته وتعينه فقيل ان الاصل عبارة عما اقتصر فيه على الاخبار
دون ما اشتمل على كلام للمصنف والكتاب لما يعم ذلك وقيل ان الاصل ما لم يكن مبوبا
ومرتبا بل السؤال الواحد فيه يشتمل على مسائل عديدة من ابواب شتى دون ما كان
مبوبا ومرتبا والكتاب لما هو اعم منهما وقيل ان الاصل مجمع اخبار تناولها المؤلف
من الامام والراوي عنه دون ما جمع من مجامع الاخبار والكتاب لما هو اعم
منهما

فائدة التجارة مصدر اتجر وهو في اللغة البيع والشراء بقصد الاكتساب كما هو
ظاهر اهل اللغة وان اطلق بعض ولم يقيده بقصد الاكتساب وقد ذكروا وجوه عديدة
وكلها غير حسنة والذي يسنح بالخاطر ان التجارة هنا المراد بها الحرفة ويكون التصريح
بذكر البيع بعدها في محله كما لا يخفى على المتامل والعرف الحاضر شاهد على ذلك
ومن هنا اشكل عليهم وجه المغايرة بين البيع والتجارة في قوله تعالى لا تلهيهم
تجارة ولا بيع عن ذكر الله ولو كانت التجارة كما توهم بعض انها لمطلق عقد المعاوضة
لكان الفرق واضحا ويكون حينئذ من باب عطف الخاص على العام والظاهر ان المراد
بالبيع والشراء هنا البيع المعروف وهو ما يقع على الاعيان دون ما يقع على
المنافع لا انه عبارة عندهم عن مطلق المعاوضة لثبوت الفرق في اللغة بين البيع والاجارة

بل ربما اختصت التجارة في العرف الخاص ببياع الاقمشة وعبارة الصحاح ترشد الى
ذلك والظاهر انها في هذا الكتاب باقية على المعنى الاصلي ولذلك عقودها
للبيع خاصة لا كما زعمه بعض من النقل في عهد الفقهاء الى مطلق عقد المعاوضة
نعم في الزكوة عبارة عن مطلق المعاوضة كما صرح جوابه والتجارة في حد ذاتها مباح
واما ما ورد من استحبابها على الاطلاق فمتعلق الرجحان فيها انما هو مطلق طلب
الرزق لا التجارة في نفسها كما هو ظاهر واما ما ورد انها تركها يذهب فلا مانع
من ان نقول برجحانها بقائها لمن كانت حرفته ذلك وتركها والبقاء بلا
حرفة مرجوحة وكذا ربما ترجح اذا كان المقصود هو التعرض للفقر لترك
تلك الدواعي الكلية واعلم ان المراد بالاستحباب هنا استحباب المعاملة الذي هو عبارة
عن طلب وقوع الشيء في الخارج على اي وجه اتفق فلا اشتراط فيه النية نعم ترتب
الثواب مشروط بالنية

قاعدة الاصل في العقود اللزوم والدليل على ذلك ان مقتضاها النقل وهو
الخروج عن ملك والدخول في ملك اخر وهو مقطوع اجماعا فيبقى سلطنة الراجع
بعد الخروج خالية عن ملكه امر زائد على خلاف الاصل تحتاج الى دليل
فان قلت انا لا نسلم ان العقد الجائز يدل على اللازم بقيد وجودي وهو
السلطنة على الرجوع حتى يكون على خلاف الاصل بل الامر بالعكس بان نقول
ان الانتقال على قسمين انتقال حاسم لمادة السلطنة بالمرة وهو اللازم
وانتقال غير حاسم لها وهو الجائز فالمتيقن ح هو الانتقال وكونه
قاطع

قاطع لمادة السلطنة على خلاف الاصل وعلى خلاف مقتضى استصحاب بقاء السلطنة
من ذلك الوجه الثابتة لها سابقا من حيث ان السلطنة كانت له من جميع الوجوه
مع ان جريان الاصل هنا محل تامل قلنا ان السلطنة على الارجاع وابطال النقل
السابق وفسخه مما يناقض النقل اذ هو عبارة عن نحو فلا يجتمع حتى يحتمل الجعل
قيدا منوعا على انه من الامور الوضعية وليس من التصرفات المتفرعة عن الملك
حتى يقال ان العقد الجائز غير حاسم للسلطنة السابقة من حيث ان الذي يتبع
بالملك ويتفرع عنه انما هو التصرفات الجارية دون الامور الوضعية التي هي
من وظايف الشارع كالفسخ والارجاع الى الملك بعد الخروج مع ان السلطنة
من جميع الوجوه انما هي تابعة للمفروض في المورد وجد عنده الى التملك اخر فلا يكفي
جريان الاستصحاب واما الاصل فنحن نختار جريانه جريانه في الامور التوقيفية
مطلقا ومما يدل على اللزوم انه هو مقتضى استصحاب بقاء الملك

فائدة المطلق قد يتساوى افراده في الشيوع فيحمل على الجميع وقد يكون
له فرد غالبا وفرد اخر نادر عند جميع اهل العرف فيحمل على الفرد الغالب وقد
يكون له افراد غالبة معتادة عند الاكثر وله افراد اخر متعارفة عند اقوام
كالمأكول والملبوس فان المعتاد الغالب عند الغالب فيهما هي هذه الاشياء المعلومة
وندور بعضها عند بعض الناس لا لصحيح كونها مأكولة عندهم بل لعدم وجودها
عندهم وفي هذا يحمل الخطاب على المعتاد في الغالب وما يوجد معتاد عند بعض الناس
يكون خارجا عنه وقد يكون بعض افراده معتادا عند قوم وبعضه معتاد

عند قوم اخرين لم تمتز هذا ان وجد فلا يخلوا اما يعرف المعتاد منه عند المتكلم
وجب حمله عليه وان لم يعلم وجب الوقف وقد يكون بعض افراد المطلق معتادا
في شيء والبعض الاخر معتادا في شيء اخر نوع عرفي واحد كالدلو فان في بعض
الابار يعتاد وفي بعض يعتاد نزحها بالدلو الكبير فيحمل الخطاب في كل منهما على
المعتاد فيها في البئر التي لم يعتد فيها شيء منها ينزح بما اعتيد في امثالها او نزح فيها
بالكبير والصغير بوجه الاغلبية فان لم يكن رجع بها الى امثالها ايضا واعلم انه قد
هنا بجواز نزحها بمطلق الدلو لانه لما بان لنا ان البئر انما تطهر بالدلو التي يعتاد
فيها علمنا ان حكمها في التطهير ليس على حد واحد فاذا جهل المعتاد منها وجب الترجيح
بالاغلبية والامثال من المرجحات فوجب العمل بمقتضاها

فـائـدة الشرط وهو ما يتوقف الفعل عليه لابد فيه من العلم بوجوده
العلم بالامتثال والمانع هو الذي يكون وجوده مانعا من الفعل فيكفي في عدمه
الاصل فان الاصل عدم كل ما يدعى عروضه الا ان يدل دليل عليه فان قلت ان
وجود الشيء اذا كان مانعا كان عدمه شرطا والشرط لابد فيه من العلم قلنا
نعم ولكن يكفي في اثبات الشرط العدمي كونه على الاصل بخلاف الشرط الوجودي
فانه على خلاف الاصل فلا بد في اثباته من دليل فان قلت اذا كان المانع
لضد وجودي واحد بحيث ان لو انتفاء هذا وجد ذلك كجلد غير ما كول اللحم
المانع من الصلوة وما كول اللحم الغير المانع وحصل الشك بان الشارع هل
جعل جلد غير ما كول اللحم مانعا حتى تجوز الصلوة في الجلد المشكوك فيه او جعل الشارع

ما كول

ما كول اللحم شرطا في الجلد الذي يصلي فيه كما بان قال هكذا لا تصلي في الجلد الا اذا كان
من ما كول اللحم فلا تجوز في المشكوك فيه

مسئلة البيان اذا حصل بالفعل وجب الامتثال بكل جزء من اجزائه وكل حالة من
احواله الا ان يعلم خروج ذلك الجزء او تلك الحالة عن قصد البيان بها فالمشكوك
فيه يجب القول به لعدم العلم بخروجه اللهم الا ان يكون الفعل قد اتى به لبيان
ما يشتمل عليه الواجب من الواجبات والمستحبات فح لا يبقى وثوق بوجوب كل جزء
منه بل يقتصر فيه على ما علم وجوبه وينفى الزائد بالاصل واما اذا جاء هذا الفعل مع
قول مبين ولم يذكر في القول بعض اجزاء الفعل فنقول القول المبين اذا اتى
على التفريق اخذنا ما اعتقدناه في وان اتى على سبيل الاجتماع لا مبين المجموع الواجب
فان صرح فيه باداة الحصر او في معناها فلا ريب في تقديم القول وان لا فقدم الظاهر
لان ظاهر مقام البيان انه بيان لجميع الواجبات فيعارض ظاهر الفعل مع اعتضاده باصالة البراءة

فـائـدة شرعية اذا وردت قاعدة شرعية فيها شيء فيه بالخروج عنها على
انحاء الاول ان كان في القاعدة الشرعية ويعلم بخروج او احد من افرادها و شك
في خروجه اللفظ فلا ريب في عدم خروجه تمسكا بعموم القاعدة اذ لا يجوز العدول
عنها الا بدليل الثاني الفرد الاخر شك في انه كل داخل تحت مفهوم الفرد الذي
علم خروجه حتى يخرج بخروجه او لا فيكون باقيا تحت القاعدة وها هنا ايضا
يحكم بدخوله تحت القاعدة لانها يقتضي دخول جميع الافراد ولا يخرج عنها الا
بان يعلم بخروجه والفرق بين هذا والذي قبله ان الموضوع في الاول متميز و الثاني

والاشتباه حصل في نفس الحكم وفي هذا بالعكس حصل الاشتباه في نفس الموضوع
دون الحكم الثالث ان يحصل الاشتباه بالموضوع بالعرض بسبب اختلاط وغيره
لا بالاصالة كما في الثاني

فائدة الظاهر ان بعضهم مفهوم الشرط اذا علق الحكم بكلمة ان واخواتها الا اذا
صرح بلفظ الشرط كان تقول اعط بشرط ان يجيئك وان اعطيت عن مجيئهم خلا ثم
انه على القول بحجية المفهوم يكون مقتضاه سلب حكم المنطوق عن الفرد المخالف فيرجع
فيه الى حكم الاصل اللهم ان يكون حكم المنطوق جاريا على الاصل فيبقى حكم الفرد
المخالف دائرا بين الاحكام الاخر بالخصوص او ان يكون حكم المنطوق الرخصة المطلقة فيتعين
التحريم للفرد المخالف لانه يقتضيها فيتعين عند انتفائها فان قلت انه لا يرجع به
الى الحكم الاصل مطلقا وذلك لان الاحكام مركبة غير بسيطة فمنها ما يشتمل على شيئين كالندب
يتضمن الرجحان وجواز الترك والاباحة جواز الفعل وعدم كونه مقيدا برجحان
ولا مرجوحية ومنها ما يشتمل على اشياء كالوجوب والحرمة فان الاول يتضمن
جواز الفعل ورجحانه والمنع من تركه والثاني جواز تركه ومرجوحية فعله
والمنع من فعله وكذا اذا دل على الوجوب بلفظ الامر فانه يتضمن الطلب المخالف للمنع من
من الترك والطلب وجواز الفعل واقصى ما يقتضيه التعليق ان حكم المفهوم
لحكم المنطوق ويكفي فيه اقل ما يتحقق به المخالفة وهو في الاول الرجحان وفي
الثاني المرجوحية وفي الثالث يتقدم بالرجحانية والمرجوحية وفي الرابع
المنع من الترك وفي الخامس المنع من الفعل وفي السادس المنع من الترك وهذا هو
القدر المتيقن فيجب الاقتصار عليه واحتمال المخالفة في ازيد من ذلك غير قادح

لانه

والمنع من تركه او تجويز الترك المرجوحية وجواز الفعل

لانه امر مشكوك فيه والاصل عدمه فيبقى الجواز في الثلاثة الاول والرجحان
في الرابع والمرجوحية في الخامس لكن مس الطلب في الامر وايضا ان المفهوم
في قوة في قوة القضية السالبة والنفي فيها انما يتوجه الى القيد الزائد ويدل على
تحقق ما عداه كما صرح به اهل المعاني والقيد الزائد هو ما ذكرناه وهو ما يتحقق
به المخالفة فكيف يرجع بعد هذا كله فيما عدا المنطوق به الى الحكم الاصلي قلنا اما
ما ذكرته اولا فالقدر المتيقن فيما يتحقق به المخالفة وان كان ما ذكرت لكن
وجب القول بمخالفته في الباقي بالاصل لان الاصل عدم تعلق شيء مما اشتمل عليه حكم
المنطوق فالفرد المخالف لا تكون المخالفة في الباقي بعد ورود هذا الاصل
مشكوكا فيها ولا اقل من تعارض هذين الاصلين وهو كاف في جنبنا واما ما ذكرته
ثانيا فغير مسلم الا فيما اذا صرح بالنفي وجيء بحرف القيود على الانفراد لا بلفظ يشملها
اجمع فان قلت اذا جعلت حكم المفهوم مخالفا لحكم المنطوق الذي هو الوجوب مثلا في جميع
ما تضمنه ومن جملته الجواز عند نفي الجواز تثبت الحرمة فيكون حكم المفهوم الحرمة وانه لا
نقول به قلنا انا لا ندعي ان التعليق دال على مخالفة حكم المفهوم لكل ما تضمنه حكم المنطوق
بالاقتضاء ان يدل على مطلق المخالفة لكن لما ادعينا فيما اثبتنا به على سبيل الايراد ثبوت
ما عدا الذي يتحقق به اقل المخالفة له ابطالنا تلك الدعوى وابطال دعوى الاثبات لا يستلزم
دعوى النفي فيبقى المفهوم مسكوتا عن حكمه مرجوعا به الى الحكم الاصل هذا كله كان بمقتضى
الاصول والقواعد واما العرف فحاكم بما قلنا اولا لان التعليق على المفهوم ثم من
النص يحتج به فانا نرى انه اذا صرح به وقلت لغلامك لا يجب عليك اكرام زيد عند
عدم مجيئه لا تفهم منه سوى نفي الوجوب دون ثبوت الرجحان او الحرمة او انه اذا امر
عليه الاكرام بعد ذلك يكون عنده مناقضا لمفاد الخطاب الاول او تكرير الرخصة هو حكم

احدهما نعم من باب تعيين احد الاحتمالين ان شاء

فائدة ادوات الشرط حقيقة في مجرد التعليق وتوقيف المشروط على الشرط
وهذا المعنى يجامع السببية والشرط بل يحصل الملازمة ولو كان اقترنا اتفاقيا
فاستعمالها في جميع ذلك حقيقة ويعلم خصوص كل من هذه الاشياء بالقرائن
كما علمت شرطية القبض في صحة الصرف في قولهم ان قبضت في المجلس صح الصرف
وسببية بلوغ الكرية للطهارة في قوله اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء ومحض الاتفاق
الخارجي في نحو ان جاء زيد جاء عمرو وفي الواقع انها تستعمل في التسبيب بان تكون دالة
عليه ومفيدة له ومثل له امثلة كثيرة منها قوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم
والظاهر ان فيها لم تفد سوى التعليق الزيادة على الشكر وتوقيفها عليه وان كنا
قد فهمنا من غيرها ان هذا التعليق من حيث ان لاجل الشكر سببا وعلة للزيادة وهكذا الى آخر ما قلنا به

فائدة اذا قال القائل ان جاءك كل رجل فافعل كذا كان مفهومه اذا لم يجيئك الكل
فلا يجب عليك الفعل فيكون في قوة السالبة الجزئية ولا ينافي الايجاب الجزئي وذلك
لان الحكم في المنطوق علق على مجيء الكل الافرادي لكل واحد واحد والمنظور في الاثبات والنفي
هو مجيء الكل هذا في مفهوم الشرط واما مفهوم الوصف فان اتى بالوصف مسورا بلفظ
الجنس كان نقول في الغنم السائمة زكوة فالنفي في المفهوم يعم سائر المعلوفة كما هو
المفهوم عرفا واما ان دخل عليه لفظ العموم كان نقول في كل الغنم السائمة زكوة فالقول فيه عكس ما مر
في مفهوم الشرط خلافا لبعضهم

فائدة فيما يثبت به الحقائق والمعاني اللغوية والشرعية ونحوها فنقول يثبت باشياء اولها
التبادر الذي هو عبارة عن انسباق المعنى من اللفظ الى الفهم من نقل اللفظ الا بواسطة امر
آخر غير اللفظ سواء انساق الى فهمه او فهم الغير ثانيها عدم صحة السلب بمعنى عدم صحة سلبه عن
المعنى ثالثها النقل اما متواتر ولا اشكال في حجيته واما احاد محفوف بما يفيد العلم وهو
حجة كالاول واما احاد غير محفوف بما يفيد العلم فلا يخلو اما ان يكون هو في نفسه حجة
كخبر العدل الثقة والمرتضى على القول بحجيته كما هو الحق او لا والاول لا اشكال في حجيته
والثاني اما ان يكون معه ما يوجب صدقه او يورث الظن بصدقه او لا اما الثاني فلا
اشكال في عدم حجيته واما الاول فان بلغ حد جعله حجة فالظاهر انه حجة كما في الخبر الضعيف
المجبور بالشهرة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الناقل للمعنى اللغوي للفظ اما ان يكون من اهل علم
اللغة او من غيرهم وعلى الاول فاما ان يقول ان هذا اللفظ معناه كذا كما هو شأنهم
والغالب عليهم او يقول قال فلان معناه كذا وعلى كل حال اما ان يكون كان في زمن
اهل اللسان كابن السكيت ونحوه من اهل اللغة وابن عباس ونحوه من اهل الشرع
والمتشرعة او متأخرا كغيرهم من صاحب القاموس ونحوه والفقهاء ثم اعلم ان هذا الناقل
ان قال قال فلان فلا اشكال في كونه ناقلا وان قال هذا معناه كذا فهل هو ناقل
او مرسل وناقل عن غيره محتمل الا ان الاقرب حمله على الثاني حملا للفظ على الظاهر ثم هذا
الناقل اما ان يكون من اهل اللسان او يكون متأخرا فان كان من اهل اللسان
فكما يمكن ان يكون ما حصل بنفسه يمكن ان يكون نقل له ذلك وان يكون اخذه
عن نقل وعن غيره الا ان الاول اقرب وهو الظاهر من اللفظ ومن حال الحاكي
هو عن نفسه خفي على المتأمل وهل صاحب اللسان يخفى عليه شيء حتى يحتاج الى نقل غيره له

واما ان يكون متأخرا وهذا يحتمل ان يكون مرسلا او ناقلا عن غيره لتأخره عن
اهل اللسان ووجوده بعد تغير اللسان وهجر كثير من الالفاظ وليس لهم الا النقل
ويحتمل ان يكون حصل بنفسه ذلك غير ناقل عن غيره لوجود كلام العرب نثرا
ونظما هذا مع ان اللغة العربية الغالب فيها بقاؤها على معناها مع تغير الالفاظ
او تغير الهيئة او فيهما فهو كالواحد من اهل اللسان بالنسبة لذلك والحق ان اهل
اللغة في نقلهم للمعنى لهم حالتان الاولى ان يكون قد حصلوا ان هذا اللفظ معناه
كذا بانفسهم او نقل لهم ذلك نقلا يفيدهم اليقين بل الثاني ان ينقل اليهم ذلك لكن ليس
بنقل يفيدهم العلم واليقين فالاول يعبرون عنه على جهة الجزم ويقولون هذا اللفظ
معناه كذا فيكون فيما حصلوه نقل وفيما نقل اليهم نقلا يفيد العلم فيكون ارسال دراية
والثاني يعبرون عنه بقال وقيل ونحو ذلك فكأنه ليس كلامهم نقلوه وعبروا عنه بالعبارة
اعني كذا معناه قد حصلوه بانفسهم ولا كله نقلا اليهم ولغو من غيرهم بل منه
ما هو كذا هكذا ومنه ما هو هكذا وليس هناك ما يميز احدهما عن الاخر نعم ان نقلهم
من دون نقل بوجه ان يكون متيقن وجوده في اللغة جازمين بخلاف ما لو عبروا
بقال وقيل ونحوه فانه يدل على خلاف ذلك والذي يرشد الى ما نقول ويزيده بيانا ما
قال صاحب الصحاح في اول كتابه اما بعد فاني اودعت هذا الكتاب ما صح عندي
من هذه اللغة التي شرف الله منزلتها وجعل علم الدين والدنيا منوطا بمعرفتها على
ترتيب لم اسبق اليه وتهذيب لم اغلب عليه في ثمانية وعشرين بابا وكل باب ثمانية
فصول على عدد حروف المعجم وترتيبها الا ان يهمل من الابواب جنس من الفصول بعد
بعد تحصيلها بالعراق رواية واتقانها دراية ومشافهتي بها العرب العاربة

في ديارهم

في ديارهم بالبادية ولم آل في ذلك نصحا ولا ادخرت وسعا نفعني الله واياكم به
ذلك فقوله اودعت هذا الكتاب ما صح عندي اي ما ثبت اعم من ان يكون بتواتر او بطريق
النقل او بواسطة تحصيله له بنفسه وقوله بعد تحصيلها متعلق باودعت اي اودعت ما صح عندي
بعد تحصيلها بالعراق رواية اي رويت لي واتقانها دراية اي رويتها واتقنتها في
الاولى رواية والثاني دراية من حيث انه في الاول لم يتيقنها والثاني اتقنها
والحاصل ان كلا منهما رواية الا انه في الاول لم يتيقن الصحة وفي الثاني اتقنها والاول
يسمى في لسان اهل العلم رواية والثاني دراية ولا يريد بالدراية انه حصلها بنفسه لقوله
ومشافهتي بها العرب اي خاطبت بها العرب او مشافهتي بها العرب وهو كما ترى
ظاهر في ان القسم الثالث كان مشافهة لانه اما على الاول فلمقابلته بالرواية والدراية
الذي هو مقتضى العطف ثم اتيانه بالعرب بعد ذلك ووصفهم بالعاربة اي من المحض في
لغتهم وكونهم في ديارهم بالبادية لعدم تخالطهم غيرهم حتى تتغير لغتهم بوجه ان يكون
كنى بالخبرة عن الاخذ منهم وهذا استعمال مشهور يقال اخذ هذا اي تعلمته منه واخذ
المعنى يصلح هذا الكلام غير هذا والا فما معناه انه اراد ان يبين مقدمتهم فقط
او اراد ان يبين ان الرواية كانت في حال غير تخالطهم فتكون الواو للحال اما الاول
واما الثاني فعلى القريب الا احتمال العطف فيها اقرب لانه بالفرض انه كان
تحصيله على قسمين منه ما هو رواية وما هو حصله بنفسه ثم ان الرواية قسمان منها
ما هي افادته العلم او اليقين ومنها ما افادته الظن دون اليقين فعلى تقدير ان

الواو للعطف يكون قد بين الاقسام الثلاثة صريحا وعلى تقدير ان الواو للحال
يبقى القسم الثالث لم يبين وهو اعظم الاقسام وكونه اراد بقوله ايقانها دراية
اي حصلتها بنفسي خلاف الظاهر لان الدراية غلب في لسان اهل العلم على الرواية المفيدة
للعلم مع عدم ذكر الراوي وايضا فالمراد افادة العلم من قسمي الرواية المذكورين الا
ان يدخل تحت قوله رواية وغيره نظرا لانه يمكن ان يكون اراد بيان ان ما وقع
في هذا الكتاب منه ما هو رواية ومنه ما هو حصله بنفسه واراد بالرواية ما هي اعم مما
تفيد العلم او لا تفيد العلم وشهرة اطلاق الدراية على الرواية المفيدة لليقين غير
مسلم نعم هو حقيقة الارسال ثابتة بمعنى انه ذكر واشار الى الواسطة يسمى ارسالا وان
لم يشر بان اسند الى الاصل بان قال قال فلان مع عدم مشاهدته يسمى ارسالا دراية
وايضا فانه ظاهر في التحصيل فان ظهر قوله وايقانها دراية وما تيقنه على
على جهة الدراية العلم وهو حمله على التحصيل بنفسه او من غيره وادخال ما وقع
على جهة العلم وما افاد العلم من الرواية تحت لفظ الرواية اولى واقرب واظهر من
ادخالها تحت قوله وايقانها كما هو غير خفي وعلى كل حال فهو كما ترى ظاهر في
ان ما ورد في كتابه قسمان ما هو رواية وغير رواية على ان شأن اللغويين انما هو بيان
الفاظ ومعانيها بيان ما لها صلة باللغة العربية من الالفاظ باعتبار معانيها
بحسب الامكان سواء كان من لسانه او من غير لسانه ومن لغته او من غير لغته
اي لغة كانت كما يشعر به تتبعه وممارسته وهذا ظاهر غير خفي على المتتبع ولهم
شاهد على ذلك ما قال صاحب القاموس حيث قال وطار شيئا قبال الناس على هذا

صحاح الجوهري وهو جدير بذلك غير انه فاته نصف اللغة او اكثر اما باهمال المادة
او بترك المعاني الغريبة النادرة الخ والحاصل ان انكار ذلك مكابرة على الوجدان وعلى
كل حال فهم مع غالب اهل العلم الاماثل الا ما يعتمدون الا على حجة الكتب ثم انهم يقولون
كذا لفظ معناه كذا كذا ولا تراهم يأتون بقال وقيل وشبهه الا قليل ولا سيما صاحب
القاموس فانه قال وكتابي هذا بحمد الله صريح الفي مصنف من الكتب الفاخرة وسنيح الفي
قلمس من العيالم الزاخرة وهو كما ترى صريح في ان ما في كتابه اذا لم يكن كله صحيحا
فالاكثر مع انك لا تراه يأتي بقال وقيل وشبهه الا قليلا والاغلب الغالب عليه
التعبير بقوله هذا المعنى من المعاني وكذا وليس هو وحده بل جميع اهل اللغة على
ذلك متأخرهم ومتقدمهم مع انه لم يكن كلها ذكروه حصلوه بانفسهم من غير نقل بل
منه ما حصلوه بانفسهم ومنه ما حصلوه بنقل ثم ان ما حصلوه من النقل منه ما هو
مفيد للعلم ومنه ما ليس مفيد للعلم فما افاد العلم ارسلوه ارسال دراية وقالوا هذا
اللفظ معناه كذا اي هذا اللغة كما في الذي حصلوه بانفسهم وما لم يفد العلم اتوا بقال
وقيل ونحو ذلك ونسبوا الى المخبر حتى تكون العهدة على الناقل على هذا فقولهم
هذا اللفظ معناه كذا ليس حجية الدلالة على انه حصله بنفسه بل على انه ارسال
دراية الا ان الاول في مثل ابن السكيت وغيره من المتقدمين اقرب والثاني
مثل صاحب القاموس وغيره من المتأخرين اقرب بل ربما كان متعينا في صاحب
للمتأخرين في اكثر المعاني لامكان تحصيل بعض الالفاظ عادة من انتشارهم
بالبوادي ونحوه فيما علم بعدم نقله على المعنى اللغوي وبقائه عليه ثم ان احدا
لا يكون ذلك من باب الاجتهاد واين هم من الاجتهاد دبا منهم الا

الا النقل ما في اللغة العربية من المعاني فقط فما قطعوا بوجوه حكموا به ونقلوه
على جهة اليقين وما لم يقطعوا به نسبوه الى القائل والقيل لتكون العهدة عليه
وابن هم والاجتهاد والحاصل ان طريق العلم بالشيء اما ان يكون مقدمات
نظرية واما ان تكون حسية واما ان يحكم الحس فالاول مثل قولنا العالم
وكل متغير حادث فالعالم حادث والحاصل هو ما كان منشاء العلم هو ترتيب مقدمة
صغرى وكبرى موجبة لانتاج المعلوم بحيث يكون مصدره ومنشاءه النفس
والاجتهاد ولذا يختلف باختلاف الانظار وهذا هو الاجتهاد وليس من
الاخبار في شيء ولذا لا يصح للمجتهد ان يحكي ما يحكم به عن الاصل بان يقول
الفقيه قال الصادق وغيره هذا عند اهل اللغة كذا واما الثاني فهو ما كان
من شانه لاحد الحواس ولا اشكال في صحة الاخبار عما علم به ولا في تسميته خبرا واما
الثالث فكان تكون المقدمات التي دلت على المعلوم وافادة العلم به كلها حسية
كما في المتواتر والخبر الواحد المحفوف بالقراين قريبة حسية مفيدة للعلم والحق
انه كالثاني وانه يصح الاخبار به ويسمى خبرا وانه لا فرق في المخبر بين ان
يكون ناشئا عن احد الحواس الخمس او عن مقدمات حسية فان اهل العرف
بجميع ذلك يسمونه خبرا اذا بان ذلك فقد عرفت ان اهل اللغة ليس شانهم
الا نقل ما هو في اللغة كما ينبئ عنه ما تقدم من عبارة الصحاح والقاموس
بل هو معلوم من حالهم لا شبهة فيه فما نسبوه الى القائل فلا شبهة في كونهم
ناقلين وما لم ينسبوه كما هو الغالب على احوالهم من التعبير عنه بان كذا
معناه كذا او قد عرفت ان ليس كلها اخذوه من مشافهة والاخذ عن رواية

بالجم

بالجميع بل قسم من هذا وقسم من هذا الا ان الغالب في المتقدمين هو الاول وفي
المتاخرين الرواية فهو اخبار منهم بذلك وانه لا فرق بينه وبين المخبر وان ارسله
عن دراية فاذا علمت ذلك فنقول هل هنا فرق بين ارسال الدراية والاخبار على
هذا الوجه وان ارسال الدراية يتفرد منه الا ان منشا علم المرسل اما الحدس او الحس
المنظم الى القراين المفيدة للعلم والا فهو مخبر ايضا ولا فرق وان ارسال الدراية هو
عبارة عن الاخبار عما علمه مما ليس منشاؤه احد الحواس الخمس وانهما متغايران وان احدهما
مباين للاخر من حيث ان المرسل ملحوظ فيه الواسطة عدم العلم فيه بعدم حسي الارسال دون الاخر
اعني المخبر لا يحتمل ان اظهرهما الاول لانه اما الثاني فلا نسلم ان الارسال عبارة
عن الاخبار عما علمه مما ليس منشاء العلم فيه احد الحواس الخمس باي طريق ولو كان بغير
وسائط الاخبار بل لا يليق لمرسل حتى يكون طريق علمه هو الخبر اما متواترا واما
معتضدا بما يفيد العلم والا لا يليق لمرسل واما الثالث فلا نسلم ان المرسل ارسل
دراية حتى يرسل لمحض الواسطة بل اما حكمه الى الحكم من كان منشا علمه مقدمات حسية
غير خبر فلحوقه الخبر باعتبار منشائه لا يخلو اما ان يكون حسيا واما ان يكون
بمنزلة ما هو حسي وهو ما كان منشاؤه مقدمات حسية ثم ان هذه المقدمات اما ان
تكون اخبارا كما في المتواتر والخبر الواحد المحفوف بالقراين واما ان غير ذلك كما
فيما مثلنا من مثال القاضي ففي الاول يسمى المخبر مرسلا ارسال دراية وفي الثاني مخبر
على تقدير كلا الوجهين يصح له الاخبار ولو الاخبار وحكمه حكم الناقل عن
الحس وهذا غير خفي على من تتبع وتدبر ثم انه من تدبر في انه اكثر ما نقلوه
اهل اللغة ان لم يكن الجميع منشاؤه العلم به اخبار مفيد للعلم اما بانفسها او بما عضدها

عما يوجب العلم فيكون كلما يكتب ارسالا ارساليا وهذا الخبر مجرد عن كونه اخبارا
كما عرفت فيما مر ومن هنا يتبين ان معاني اللغوية الاصلية والمعاني العرفية العامة
يجب ذكرها بل البحث فيها واما المعاني العرفية الخاصة وهي ما دعت اليه وضعه صنعة
او صناعة فلا يجب اما ان يشترك معهم اهل العرف الخاص العام كما في مقادير الوزن و الكيل
والذرع او لا كما في مصطلحات اهل العلوم فالقسم الاول منها اعني ما يشترك اهل اللغة
فالاتكال على الظاهر في الذكر لانها من العرفية العامة وما لم يحصل الاشتراك فيه
فان لم يكن من مصطلحات اهل العلوم فالظاهر ذكرهم لها ايضا واما ما كان من مصطلحات
اهل العلوم فالظاهر عدم ذكرهم لها ومن الحقائق الشرعية والمتشرعة الملحقات منها
داخلة تحت المعاني اللغوية كما هو غير خفي على من راجع الوضوء والغسل ونحوهما
في كتب اللغة وعلى كل حال لم نر احدا منهم قدح بكتب اهل اللغة ونقلهم حجة والا حكم بكونه
عدم الثقات سواء حصلوه بانفسهم او كانوا ناقلين لمرسلين ارسالا دراية اولا
والوجه في حجية مقالتهم امور الاول الاجماع لان الكلمة متفقة على الاخذ بنقلهم
والصدور عنهم بين المتقدمين والمتأخرين الثاني انسداد باب العلم بجميع تفاصيل
اللغة اذ لا طريق الى تحصيل هذه المعاني اللغوية الا ذلك فلو لم نقل بحجيته لتعذر
علينا استنباط اكثر الاحكام الشرعية من ادلتها اذ الغالب فيما اشتملت عليه الادلة
من الالفاظ المرجع في معرفتها كتب اهل اللغة بل كثير من الاحكام الشرعية متعلقة
موضوعات لغوية وليس هنا طريق لمعرفتها غير هذه الكتب وهؤلاء النقلة
لها فلو لم يكن مطلق الظن حجة لانسد باب الاستدلال وتعذر الاستنباط وتعطل
كثير من الاحكام الشرعية اذ لا طريق الى معرفتها سوى ذلك وهي هذه الكتب وانت

تعلم بقاء العذر والثالث قد عرفت فيما مر ان هؤلاء النقلة لم يكن ذلك عن اجتهادهم لان
اهل اللغة في اخذ اللغة منه هو شاهد ومنه ما هو اخذه عن طريق في حكم الحسي كالتتبع
للمقدمات كما هو صاحب مجلد كما في حمل خبر ان القاضي في الحمام الذي بر في بغلته على باب الحمام وعبده
وحشمه فانه يقطع الحدس بذلك مع الامارات الحسية الدالة على وجوده في الحمام فاذا اخبر
عنه انه في الحمام فلا ينفك خلوهم في الاجتهاد كما هو في موضعه وليس لهذا اهل اللغة
الا عن المشاهد او عمن تقدمهم نقلا مع احتفاف بالامارات المفيدة للعلم الجاعلة له
كالمحسوس ولذا جاز الاخبار من دون ذكرهم للوسائط وصح الاخبار على هذا النحو وجميع
ذلك قد تقدم بيانه وقد عرفت وجه كونهم نقلة فيجب ان يكون حجة لانه اما من حيث
كونه ظنا ومطلق الظن حجة في الموضوعات اللغوية كما عرفت واما من حيث انه خبر
والحق ان الخبر وان كان من حيث نفسه غير حجة لانه غاية افادته الظن الا انه
متى قامت الشواهد على صدقه وصدق المخبر به اخذ به ان كانت افادت العلم بصدقه
وان كانت مما تفيد الظن نظر ان كان المقام مما يكتفى فيه بالظن اخذ به والا طرح
وليس يشترط العدالة الا من حيث كونها تفيد الظن الغالب بصدقه ومن هنا قلنا بحجية الموثق
وما نحن فيه من هذا الباب لانه وان كان اخبارهم في نفسه لا يفيد الا الظن الا انه عرضا
يفيد العلم بصدقه جواز الاخذ به والذي اعتضد به امور الاول انه اهل اللغة
ما صنفوا ذلك والغرض الا ليكون مرجعا لمن يأتي بعدهم وليكون هو الحجة
عندهم ولئلا يكون بعلمه حتى يفوق به السابق واللاحق وحتى يكون هو

المرجح دون غيره ومن هذا مقصده كيف يتحرى وكيف يتحرج في النقل وهو اصح التحري
والتحرج من اهل التواريخ لان اهل التواريخ انما وضعوا كتبهم انا للمجالس
فربما تركوا لما تحصل به الطالة الموجبة للملل وربما زادوا ما هو اضحوكة وتحصيل
بلا اثر هذا مع انك تراهم بعضهم رقباء على بعض نحو صاحب القاموس قدح
في الصحاح من حيث عدم جامعيته ثم لم يقنع بذلك حتى رماه بان فيه اغلاطا
ثم لم يكفيه ذلك حتى صار يقول اني لم ارد الطعن وانما اردت ان تبين فضل
كتابي فجعل يمتدح كتابه ويثني عليه بما يقتضي ويوجب عصمته والرغبة فيه بانه
اخذه من مصنف الفن فلم الى غير ذلك مما هو مبني كون اول كتابه مما هو مرغب
للاخذ به والاغلاط عن غيره ثم بعد هذا كله تراه يسأل الله العصمة ويعتذر
من الناظر ان رأى فيه غلطا ويلتمس من الناظر فيه الاصلاح وهذا صاحب الصحاح
كيف يمتدح بنفسه وبتميز كتابه بانه اخذ عن العرب في البادية الى غير ذلك
مما ثم بعد هذا كله تراهم كيف يذكرون سبب تصنيفهم فمنهم للاراء ومنهم
لمعرفة كلام البلغاء عليه ومنهم لابتناء معرفة القرآن وكلام الشارع ومنهم
لما تركب من ذلك اقتراحا بعد ذلك كله يذكرون كتابا في كتابه وانه لا يتحرج
به ولا يعتمد على الظن الا نادرا فتكون العهدة على الناقل وليس من
خصائصهم بان جميع في جميع الفنون تراهم اذا صنع كتابا او دعوه
المرغبا وجنبوه المنفر لينتهي بعدهم ويشيع ويذيع وحتى لا يكون بين غايتهم بعدهم

اذا عرفت

اذا عرفت هذا كانت العدالة اقوى دلالة على صدق المخبر في خبره من هذا ان لم تكن لضعف
لان العدالة غايتها افادة الظن بصدق المخبر لانه يكفي في العدالة ظهورها وان لم تكن واقعية
وقد عرفت امورا واقعية تفيد العلم بصدق المخبر لا المتدبر على انه لو كانت هذه مما تفيد
الظن وتنزلنا الى ذلك فهذا الظن مما يكتفي به عن خارج عام كما هو غير خفي على من راجع
مظان هذه المسألة في الاصول ولا سيما في باب خبر الواحد وذلك لان الشارع لم يجعل
للمكلف في استعلام الاحكام الشرعية طريقا غير الطرق التي بين الناس بل هي التي جعلها طريقا
في استعلام الاحكام الشرعية وليس اشتراط العدالة الا لكونها دالة على صدق المخبر بحكم
عرفي في موضعه وما نحن فيه طريق معتمد عليه بين الناس فيجب الاخذ به والعمل عليه في
شرع السير بعد ان توثيق الراوي انما المحتاج حيث لا دليل يدل على صدق ما رواه وصحة
ما نقله وحيث للطرق لنا يوصلنا الى ذلك سوى نقله لها مع وجود ما يدل على
صحة ما رواه فلا يلتفت الى حاله وكتب اهل اللغة ما يدل على صحتها ومطابقتها
لما في نفس الامر اكثر من ان يحصى فمنها ما تقدم ومنها قبول اهل العلم من النحويين
والصرفيين وغيرهم من اهل العلوم ومنها اهل كل علم بعضهم رقباء بعض ولو لم
تكن صحيحة لرموها من كل جانب ومكان ولا سيما فيما يرجع الى النقل اذ فيما منه حجة
الاجتهاد ربما يقال ان كل رأي ان هذا ما اداه اجتهاده اليه فلا ينبغي الرد عليه
وتراهم مع ذلك يردون عليه من حيث ارادة الابانة عما في الخارج الا انه
بواسطة النظر والاجتهاد فاذا اخطأ ردوه الا ان الخطأ في ذلك لا يوجب

لا يوجب هجر كتبهم ولا يقدح في فضلهم اذ لا ان يبين فيها ما ثبت عنده وان
يودع فيها ما حرر من الضوابط والقواعد والفوائد وان يودع ما ينكر من
ذلك ونحوه من خطائر الاجتهاد لا ينافي ذلك والانتفاع بدون هذا الوجه هو
بخلاف كتب اللغة فانه ليس المقصود منها وليس يجد ينتفع بها الا معرفة معاني اللغة
فكيف يتصور من صاحبها الكذب فيها ام كيف يتصور ممن اتى من بعده عدم الطعن
فيها مع التفحص بها والاعتماد عليها بل جعلهم لها كلمة قبلية مع عدم صحة ما فيها
وعدم مطابقتها لما في نفس الامر على ان هذا مما يوجب هجرها ونبذها مع انك
لا تراها الا في اشتهار وعلو وليس العلم بصحتها مما يخفى طريقه او يسد بابه بل هو
موجود لا يخفى وهذه اثار العرب واشعارهم وكثير من اللغة لم ينقل وانما تغير فيها
الهيئة والصيغ لا غير كما هو غير خفي على من تتبع على ان ذلك كان ذلك انما هو بالتشبث
الينا الا بالنبيلة الصدر الاول واتباعهم من اهل العصر الثاني ومن قبلهم تابعيهم
ممن هو من اهل اللغة وسمع ولم تتغير اللغة في زمانهم ومع ذلك لم نر احدا منهم
قدح بكتب اهل اللغة وطعن بذلك لا من اهل اللغة ولا من غيرهم من اهل
العلوم بل الذي بمعناه العكس فهذا صاحب القاموس تراه كيف ينادي بان ماخذه
كتب من تقدمه بل جعل ذلك من موجبات الاخذ من كتابه والاعتماد عليه وهذا ولا
اهل العلوم تراهم كيف جعلوها قبلة وكيف اعتمدوا عليها تمام الاعتماد وما ذلك
الا للعلم بصحتها وصدق ما فيها ولا ريب ان جميع ذلك مما يفيد العلم بصحتها

وبعد

وبعد حصول العلم بصحتها لا يلتفت الى اصحابها ورواتها وذلك لان فائدة ذلك
معرفة صحة المروي والعلم بصدقه والمفروض حصوله فبعد حصوله لا يكون فسق
الراوي وكذبه قادحا لان فسق الراوي وكذب راويه قادحا حيث لا يكون شاهد له
على صحة المروي وهذا غير خفي على من انصف على ان اللغويين فيما ينقلونه ليس
باسوء حالا من النحويين والصرفيين فيما ينقلون من مسائل الصرف والنحو كما
لا يخفى على المتامل اذا عرفت هذا بقي الكلام في مقامات ثلاث الاول ان
الالفاظ اللغوية منها ما نقطع بنقلها ومنها ما نشك في نقلها ومنها ما نقطع
بعدم نقلها اما الاول فالمرجع فيه في معرفته كتب اهل اللغة على الكلام اذ لا
طريق لنا سوى ذلك واما الثاني فان حكمنا بعدم نقلها من حيث ان الاصل بقاء
بموجب الاستصحاب ومن حيث ان الاصل عدم نقله كان حكمه حكم الثالث وان
حكمنا بنقله كان حكمه حكم الاول الا انه لا يجب وجوبا الحكم بالنقل واما الثالث
كما في اكثر الالفاظ من اسماء الاجناس ومشتقات المصادر من الضرب والاكل
والشرب والنداء وحروف الجر والقسم والعطف وغير ذلك مما هو غير خفي
على من تتبع وتدبر اذ ان كثيرا من اللغة لم تنقل عن معانيها وانما غيرت
هيئاتها فقط ونرى انا نستعملها فيما استعملها اللغوي فهذا كله لا نحتاج فيه
الى كتب اللغة في معرفة المعنى نعم نحتاجها في معرفة الهيئة لا انا في ذلك نحتاج
واهل اللغة سواء كانوا في فهمهم وتبادرهم واستعمالهم تحت كلا اهل العرف من غير فرق

وما احتجنا كتب اهل اللغة الا من حيث كشفها عما عند اهل اللغة والمفروض علمنا بلغتهم
بما وجب الاحتياج الى كتب اللغة نعم كما في كتب اللغة ان وافق ما عندنا فذاك والا كان
المرجح ما عندنا وطرحنا نقل اللغوي البتة كيف والمفروض انا نعلم ما عند اهل اللغة اذ لا
فرق بيننا وبينهم في ذلك وابناء لساننا لسانهم كما هو المفروض فكما لو خالف النقل ما عند اهل
اللغة يطرح كذلك ما هو عندنا لو خالف انهم كلمة اهل اللغة ونقلهم فالترجيح فيما اذا اشتبه
الفهم اعني فهم المعنى من اهل العرف فانه يؤخذ بالفهم الموافق لاهل اللغة ونقلهم
ويكون ح اقرب ما يكون حكما الى القسم الاول كما في صيغ الاوامر والنواهي وغيرها
مما هو في الاصول اصول الفقه وغيرها المقام الثاني المعنى لما ان نقله اللغوي
او غيره فان نقله اللغوي فذاك وان نقله غيره كالفقيه مثلا نظر فان كان موافقا
لما عند اهل اللغة فما نقله يعتد به وصار مؤيدا للكلام وان كان غير مذكور عندهم
في كتبهم فلا يبعد القول بحجية نقله في ذلك ولا سيما اذا انضم العدالة وكونهم يؤلفون
في علم اللغة وهم يجهلون جهلهم وشغلهم لا يوجب عدم قبول روايتهم كيف وما دل على
حجية كلمة اهل اللغة ونقلهم بعينه قائم هنا فكما انه قضى بحجية نقل اهل اللغة يقضي
هنا اذ لا فرق بين المقامين وما الفرق في الحكم نعم يشكل الامر فيما لو تعارض النقل بان
كان ما نقله الفقيه مثلا مخالفا لما نقله اللغوي فهل يكون حكمه حكم ما اذا تعارض نقل
اللغويين فيرجع الى الترجيح بينهما او يؤخذ بنقل اللغوي ويطرح ما سواه من حيث
ان اللغوي هذا علمه وفنه والفقيه ليس كذلك فيكون كالمنطقي اذا نقل حكما من احكام النحو

مخالفا لما نقله النحوي فانه يقدم مقالة النحوي من حيث ان النحو علمه وشغله بخلاف غيره
غير معرفة المنطقي ولهذا لا يتوهم في المنطقي اقرب من النحوي قلنا ذلك ليس بموجب
لتقديمه على الاطلاق لان هذا الفقيه والمنطقي متى يكون كاملا في علم الفقه والمنطق
لا في اللغة والنحو واخرى لا يكون كذلك فعلى الاول يقبل نقله منه ولا فرق بينه
وبين اللغوي والنحوي ولا سيما فيما اذا كانت له اليد العليا فيه وان لم يبلغ فيه
فيقبل نقله ويعارض به نقل اللغوي البتة وهذا التعليل لكونه ليس من اهله وعدم [illegible]
لا يجدي نفعا بعد التزام فيرجع الى الترجيح كما فيما اذا تعارض نقل اللغويين نعم
يكون هذا وضده مرجحا ومن المرجحات على بعض الوجوه اعني فيما لم يكن له يد فيه
واما على الثاني فيقبل قوله ويعارض به نقل اللغوي المقام الثالث
الواجب على الملتمس وراء ذلك التورع في النقل من تدبر تامل فان كان الناقل
لغويا وجب على الاخذ النظر والتامل ولا يغفل عما يفهم من كلامهم بادي الراي
ومن اول وهلة لان اهل اللغة ربما اكتفوا عن المعنى بالجنس او بالنوع او بالنوع
او باللازم او بالخاصة او بالضد او بالمرادف الى غير ذلك مما يكشف عن المعنى
ويميزه وذلك لانه لما كان مقصودهم تمييز المعنى في الجملة دون بيان الكنه والحقيقة
اكتفوا بما يحصل به التمييز دون ما زاد وهذا كثيرا ما يقع منهم كما هو غير خفي على
المتتبع وان كان الناقل غير لغوي يجب ان ينظر في حاله من انه من اهل الاجتهاد
ومن لديه اولا اذ الحال فيهما مختلف ثم ينبغي بعد ذلك مراجعة كتب اللغة
اذ الانسان قد يغفل ويتوهم والحاصل ان المناط في ذلك هو التحري
والفحص بحيث يحصل العلم او الظن الموجب للعمل فهو سبيل ذلك المقام [illegible]

ويمكن ان يقال [illegible] فيعمل بقوله ويقبله خبرة ثقة فيكون حجة [illegible] معارضا [illegible] الخاص

المقام الرابع لو ورد تفسير معنى لغوي في خبر عن الائمة المعصومين عم فلا يخلو اما ان
يكون موافقا لما عند اهل اللغة او مخالفا فان كان موافقا اخذ به ولا اشكال
سواء كان الخبر الوارد به حجة او ليس بحجة لانه ان كان حجة كان اخذا به على الاطلاق
وان كان ليس بحجة فقد اعتضد بنقل اللغوي وان كان مخالفا فلا يخلو اما ان
يكون مفيدا للعلم كالخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرائن التي تفيد العلم بصدوره
منه عم واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول اخذ به لانه قد بان ان معناه في الواقع
لا ينفك لانه غاية ما افادنا قطعية الصدور لانا نقول ان الشارع قد بان لنا
معناه في الواقع والشارع عالم بما في الواقع واللغوي لا يعلم بشيء فيقدم كلام الشارع
وكذا لو عارض الفهم العرفي لانه قد بان لنا معناه في الواقع فيجب الاخذ به لان
الفهم قد يخطئ والشارع لا يخطئ وان كان الثاني فان كان حجة كخبر العدل
الثقة او كان مجبورا بما يصيره حجة او لا فان كان الثاني فالظاهر انه يقدم
قول اللغوي لانه اقوى بالامارات التي تقدمت فيكون اقوى ولم يقم
دليل على حجية مثل هذا الخبر بخلاف كلام اللغوي كما تقدم وان كان الاول
فالظاهر التعارض لان كلا منهما حجة ويمكن ان يرجح كلام اللغوي بانه
اقوى كشفا عما في الواقع لوجوه الاول ما دل [illegible] على حجية نقل اللغة
وصدق ما في كتب اللغة مما يفيد العلم وحجية خبر الواحد ان ثبت بدليل
علمي الا ان ذلك الدليل لم يدل على صدقه او على انه هنا اضعف قوة في جهته
وافاد على حجيته ولذا كان مفاده الظن والحاصل انه غاية ما دل على الاخذ
بخبر الواحد كونه حجة وان افاد ادنى الظن وما دل على الاخذ بخبر اللغوي
كونه حجة

كونه حجة وكونه صادقا في دعواه او مطابقا للصحة كما تقدم وهذا خبر الواحد
ليس كذلك فانه ليس فيه امارات تدل على صدق الراوي بل من حيث ان الشارع جعله دليلا
وطريقا فكان احدهما غير الاخر فيكون نقل اللغوي ادل على ما في الخارج من نقل
خبر الواحد في كشفه عما في الخارج اقوى من خبر العدل لما عرفت من ان الدليل
في نقل اللغوي دل على حجيته وصدقه فكان حجة وكاشفا والدليل في خبر الواحد
دل على حجيته فقط وليس فيه دلالة على العلم بصدقه فعلى الترجيح بما قام الدليل
على صدقه اقرب الى الكشف مما قام الدليل على حجيته فقط ومما يدل على ذلك
ان ما دل على حجية نقل اللغوي فانه كما دل على حجيته دل على ضبطه تمام الضبط
بل كان هو المناط في الحجية وما دل على حجية خبر العدل او شهادة العدلين على الحجية
ولم يدل على ضبطهم ولا ريب ان خبر الضابط وهو ما ثبت ضبطه مقدم على
غيره لان الضبط هو الركن الاعظم في مقام الترجيح من حيث بعد احتمال
الخطأ بالنسبة اليه [illegible] ومما يدل على ذلك قلة الوسائط بالنسبة
الى النقل اللغوي وكثرتها بالنسبة الى نقل المشترعين وهو واضح بتقديم النقل
اللغوي لاجل ما قلته وسائطه اقرب الى الصواب الرابع ان الاخبار الشرعية قد
دخلها من الدس والكذب والتقية ما لا يخفى ونقل اهل اللغة خال عن شيء
من ذلك فيكون اقرب الى الصدق من خبر العدل وهذا كله [illegible] بتقديم خبر اللغوي

ويمكن القول بترجيح الخبر العادل على اللغوي اولاً ان اللغوي قابل للخطأ في فهمه خصوصا اذا
كان الطريق طريق الاجتهاد وثانيا انه قد ورد النص من الشارع الاخذ بخبر العدول
النظر بخلاف ذلك لم يرد به نص فكان اقوى في الحجية الثالث قد ورد الامر به على جهة
التعبد الشرعي مجردا افادته للظن كما هو معلوم في محله وذلك ليس كذلك فكان اقوى في الاخذ به
الرابع ما كان العادل الثقة بعد ثبوتها لا يودع ما هو كذبا في كتابه ويمكن ان يكون
اقرب الى الصدق فيكون اقوى والخامس ان الدليل الذي وقع في الاخبار انما هو وقع
في الاحكام لا في معاني الالفاظ فلا يكون منطبقا لما نحن فيه من هذا الوجه فكان اقوى
واما اذا تعارض النقل الشرعي مع العرفي [الفهم] فيمكن تقديم الفهم العرفي لانه قد علمنا به
الواقع وانت مكلف بعلمه الا اذا ذهب العلم ترجع الى الامور الظنية التي ثبت العمل بها
فيكون معتمدا عليها ويمكن العمل بالخبر لاحتمال الخطأ في الفهم ولانه قد تعبدنا
الشارع به فهو حجة واين العلم من احتمال الخطأ والخطأ ظاهر موجود لانا نراهم
يختلفون في الفهم الى خمسة اقوال واكثر كما في الاوامر وكل من يدعي ان فهمه هو
الواقع لا غير والمفروض ان المعنى واحد لا غير فكيف يعتمد عليه ويترك الخبر الذي
هو حجة هذا كله في النقل اللغوي والنقل الشرعي والفهم العرفي من حيث انفسها
والا فربما تحصل امارات واعتضادات بحيث يصير الاضعف اقوى من الاقوى
فيجب الاخذ بالاضعف وقد يكون امارات واعتضادات مع الخبر تصيره اضعف من الاضعف فيكون اقوى من ترجيح الاخذ بالاضعف مع الاقوى

فائدة في تحرير التبادر وما يعرف به الحقيقة والمجاز عند الشك اعلم ان افهام
اللفظ للمعنى تارة يكون بواسطة الوضع واخرى يكون بواسطة القرينة فاما ما يكون بواسطة
الوضع فهو المعبر عنه في لسانهم بكون اللفظ بنفسه مفهما يعني بلا واسطة امر اخر سوى الوضع فعلى
الوضع فكان الوضع صار كالجزء من اللفظ لانه صفة من صفات اللفظ وليس هكذا القرينة
لانها امور خارجة عن اللفظ وليست من صفاته بل في الحقيقة ان اللفظ بعد جعله علامة
على المعنى ووضع له هو الذي دل على ذلك المعنى بنفسه بخلاف القرينة فانه دال اما
بواسطة القرينة او ان القرينة هي التي دلت على انتقال الذهن وعلى كل حال لم يدل
على المعنى بنفسه ومن اجل ذلك كان ما يستفاد من اللفظ بواسطة الوضع اسبق
الى الفهم والذهن مما يستفاد من اللفظ بواسطة غيره من القرينة لانه عند حصول
اللفظ يحصل الفهم ولا يحتاج الى امر زائد على حصول اللفظ لانه هو الذي يفهم المعنى
بنفسه بمعنى حصل حصول الفهم التبادر والوجه في ذلك انه بعد وضعه وجعله علامة يكون
هذا الوضع صفة اعتبارية له وهي موجودة معه مغروسة في الذهن حتى صار كان الفهم
بنفس اللفظ كما هو غير خفي على من تامل وهذا بخلاف القرينة الخارجية حتى ان
كانت مما سيأتي ذكره فانه لا يفهم المعنى الا بعد تصور اللفظ مع القرينة ثم بعد تصور
القرينة تعرف المعنى المراد وتفهمه من اللفظ فتصور اللفظ يوجب تصور ما يفهمه بنفسه فلما
تصورت القرينة اوجبت ما تفهمها فكان مما يفهمه اللفظ بواسطة الوضع اقرب
الى الذهن مما يفهمه اللفظ بواسطة القرينة ومن هنا تعرف ان القرينة معينة
لكون المراد بهذا اللفظ وما استعمل فيه هذا اللفظ هو هذا المعنى دون غيره

في تحرير التبادر

فتكون كما هو صارف عن حقيقته ودليل على ذلك فهم اهل العرف وما هم عليه ولانها لو كانت
صارفة فقط لبقيت معينة لما يمكن المفهم المعنى المراد منها اذا كانت القرينة مشتركة
بين معنيين مجازيين وهو باطل بلا شبهة ولكان فهم المعنى المجازي بخصوصه من
نقل اللفظ بدون القرينة وهو باطل فكان الحق ان القرينة صرفت اللفظ الى
مدلولها ودلت على ان اللفظ استعمل في مدلولها واريد منه مدلولها الذي هو صارفة
فقط كما هو غير خفي على من تامل فيما مر ثم اعلم ان التبادر هل هو عبارة عن نفس
افهام اللفظ للمعنى او عبارة عن سبق الى الفهم من اللفظ الظاهر الثاني وان كان
مثلا في نهاده ومتى حصل افهام اللفظ للمعنى بنفسه حصل السبق البتة وهذا غير خفي
على من تامل ومن هنا يتبين لك ان مجرد السبق والتبادر ليس دليل الحقيقة وانما هو
من حيث كشفه عن التبادر وملازمته لكون اللفظ افهم المعنى بنفسه من دون توسط الوضع
كما عرفت فيما مر من الملازمة بين الامرين ومن هنا يتبين لك الوجه في كون
التبادر دليل الحقيقة وذلك لانه لما كان التبادر كاشفا عن كون اللفظ
افهم بنفسه لما عرفت من انه لا يكون ولا يتفرع الا على افهام اللفظ للمعنى بنفسه
ولاجل هذا كان التبادر لا يكون دليل الحقيقة حتى يكون ناشئا عن نفس
اللفظ ومتى كان ناشئا عن غير اللفظ او عن اللفظ بواسطة غير مما عدا
الوضع لا يكون دليل الحقيقة لانه لا يكون كاشفا عن شيء مما مر فكيف يكون دليل
الحقيقة وهل يكون دليل المجاز ام لا قلت هذا اعني عدم التبادر ان كان ناشئا
عن نفس اللفظ بان يكون عدم التبادر من نفس اللفظ لا يوجب التبادر ولا يقتضيه كان دليل

المجاز البتة

المجاز البتة لانه لو كان موضوعا له لافهمه ومتى حصل الافهام وامكن حصول التبادر الحاصل
واوجب التبادر بنفسه فلما كان نفس اللفظ من حيث هو لا يوجب تبادر ذلك المعنى علم
انه ليس موضوعا له لانه لو كان موضوعا له لحصل التبادر واما اذا كان ناشئا عن غير اللفظ
بان يكون نفس اللفظ من حيث هو يوجب تبادر المعنى لكن حصل له مانع فذلك لم
يكن دليل المجاز ومثل ما اذا علمنا بان التبادر لم ينشأ عن نفس اللفظ وانما نشأ عن غيره
فانه لا يكون حينئذ دليل الحقيقة لما مر اذا عرفت هذا فنقول نعلم بان التبادر او عدمه حصل
من نفس اللفظ وان نفس اللفظ اوجبه وقضى به ولا كلام في ذلك لانه مع التبادر
يحكم بالحقيقة ومع عدمه يحكم بالمجاز ولكن نعلم بان اللفظ لم يوجب ذلك لانه لم يقتضيه
والمظنون لانه حينئذ لا نحكم بالحقيقة ولا بالمجاز ومن هنا فلانه يحتمل ان هذا التبادر مثلا
او عدم التبادر مثلا هل حصل من نفس اللفظ وهو الذي اوجبه وقضى به او انه حصل
منه بواسطة امر اخر غير الوضع او حصل من غير اللفظ ولا مرجح هناك لاحدهما على
الاخر وسياتي الكلام في ذلك كله ان شاء الله في المقام الرابع والخامس فلما كان التبادر دليل
الحقيقة من حيث انه التبادر كاشف عن ان اللفظ هو الذي افهم المعنى بنفسه وهذا
موجب لكون اللفظ موضوعا لما افهمه حال الاطلاق لحصول افهامه لانتفاء العلاقة التي
والقرينة كما هو المفروض وبالاخرة انه عند عدم التبادر انه كان من حيث ان نفس
اللفظ لم يقتض عدم افهام المعنى يكون دليل المجاز بلا اشكال وان كان نفس اللفظ
يوجب التبادر الا انه حصل هناك ما يوجب عدم التبادر لم يكن دليل المجاز وكذا اذا
حصل التبادر من غير اللفظ لا يكون دليل الحقيقة كما مر هذا فيما يكون بواسطة الوضع

وامّا ما يكون بواسطة القرائن فقد عرفت ان الفهم يكون من اللفظ من حيث ان القرينة اوجبت
استعماله فيما تدل عليه وان القرينة يكون ابتداء ما يكون بالوضع بل هي نفسه في ذلك الا ان
الفرق بينهما هو ان الوضع صفة اللفظ ذاتية داخلة والقرائن امور خارجية ومن هنا
كان ما افهمه اللفظ بواسطة الوضع حقيقة وما فهم بواسطة القرائن مجاز لانه بعد
جعله علامة على ذلك المعنى وجعله موضوعا له صار ذلك المعنى حقيقة اللفظ وهو الذي
يستحقه اللفظ و يستحق لان يطلق عليه و يستعمل فيه وصار استعماله في غير ذلك المعنى
كانه خروج عما يقتضيه اللفظ وتجاوز عما يقتضيه اللفظ وعما هو له وكانه نقل له
من حقيقته الى غيرها ومن هنا كان الاصل في الاستعمال الحقيقة وكان الواجب
حمل اللفظ على حقيقته حتى يدل الدليل على ان المتكلم عدل عن ذلك الى غيره وان
المتكلم لم يرد به حقيقته ولم يستعمله فيها وانما اراد غير الحقيقة و يستعمل اللفظ
فيه لان تشخيص ما يستعمل فيه اللفظ راجع الى المتكلم فيما قصد استعمال اللفظ فيه كان
اللفظ مستعملا فيه سواء كان المعنى الحقيقي او غيره والحاصل ان المعرفة ما يستعمل فيه اللفظ
متفرع على معرفة ان المتكلم ما اراد به هو ان اللفظ لما كان انما يأتي به المتكلم ليدل به على
مراده لا لان يستعمل فيما وضع له او في غيرهما وضع له فقط تشهيا ولهوا ولعبا لانه معلوم
بطلانه في حق العقلاء فكان المتكلم انما يستعمل اللفظ في مراده فلا بد من معرفة مراده
اولا ثم يحكم بان اللفظ المستعمل في المعنى الذي اراده ولما كان اللفظ يجب حمله على حقيقته
فعند اتيان المتكلم بهذا اللفظ ليدل به على مراده لو كان مراده هو حقيقة اللفظ
فذلك ولا يحتاج الى ازيد من ان يأتي باللفظ لانه موضوع للمعنى ودال عليه وان

كان مراده

كان مراده من الفاظه هو حقيقة اللفظ وغيره وجب على المتكلم ان يأتي مع اللفظ
بما يدل على ذلك من القرائن وما يفهم خلاف الاصل لان نفس اللفظ لا يدل على مراده فلا
فلا يمكن فهم ما اراده لعدم ما يدل عليه ويكون من قبيل الهذر والغلط وهو خارج عن
محل الكلام والبحث فاللفظ الذي يصدر من المتكلم اما ان يقترن معه ما يدل على
على ان المراد للمتكلم خلاف ظاهر اللفظ فيجب صرف اللفظ عن ظاهره لما دلت
عليه القرينة لما عرفت من انه يجب صرف اللفظ عن ظاهره الى مراد المتكلم وحمله عليه
واما ان يكون مجردا عما يدل على ان مراد المتكلم خلاف ظاهر اللفظ فيجب حمله
على ظاهره فكان المناط في معرفة ما يستعمل فيه اللفظ وما لم يستعمل فيه هو مراد
المتكلم ثم ان الكشف على مراد المتكلم بظهور اللفظ مع عدم اقترانه بما يخالفه او مع
بالقرينة ومن هنا تعرف انه يجب ان تكون القرينة مع كونها دالة على مراد المتكلم
[illegible] المعنى المجازي اقوى من هذا الظهور من حيث الدلالة على مراد المتكلم وفي دلالتها لانها
وان كانت هي ضعيفة في نفسها ومتى كانت القرينة في دلالتها على مراد المتكلم اضعف
من دلالة ذلك الظهور وجب العمل بمقتضى ذلك الظهور من ابقاء اللفظ على
حقيقته لئلا يلزم الاخذ بالمرجوح وطرح الراجح وهو ضروري البطلان ومتى
كافئت القرينة مساوية للظهور في الدلالة على مراد المتكلم وجب الوقف لان ترجيح
احدهما على الاخر من دون مرجح باطل ايضا بالضرورة ومن هنا اتفق في نظر
اذا كان مع اللفظ ما يدل على ان مراد المتكلم اما ان يكون موافقا لظاهر [illegible] اللفظ

فيكون موكلا له واما ان يكون مخالفا فان كان الاول اقوى من ظاهر اللفظ وجب صرف اليد
وحمل اللفظ عليه وان كان ظاهر اللفظ اقوى او تساويا فقد عرفت حكمه ومن هنا تعرف انه
انه يجب صرف القرينة هذه الالفاظ عن معانيها الحقيقية من حيث كشفها عن مراد المتكلم
الموجب لحملها على مراد المتكلم وصرفها عنها الى المعاني المجازية ثم ان هذه القرينة توجب صرف
اللفظ عن المعنى الحقيقي ولا يصح معها حمل اللفظ على المعنى الحقيقي الا انها كما عرفت فيما تقدم ان
ما توجب صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي بنفسها فقصد المتكلم الصرف بها
او لم يقصد وذلك فيما اذا كانت القرينة عقلية او عادية كما فيما اذا كان الحكم لا يصلح تعلقه
بالمعنى الحقيقي او لا يصلح حمله على المعنى الحقيقي ويمتنع ذلك عقلا كما في قوله يد الله فوق ايديهم
وجاء ربك والملك صفا واسئل القرية وغير ذلك وكما فيما اذا كان الحكم لا يصلح
تعلقه بالمعنى الحقيقي او لا يصلح حمله على المعنى الحقيقي ويمتنع ذلك عادة كما في قولك اكلت جميع
الرمان وشربت جميع المياه الى غير ذلك مما هو من هذا النحو ومنها ما لا توجب صرف اللفظ عن
المعنى الحقيقي بنفسها بل يصح معها حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وذلك كما في القرائن اللفظية والحالية
وما ياتي به المتكلم من القرائن اللفظية ككاف التشبيه ونحو رايت اسدا في الحمام ونحو ذلك ومنها
الغلبة والشهرة اذا عرفت ذلك فاعلم ان هنا مقامين الاول فيما اذا استعمل اللفظ في المعنى
وقطعنا باستعمال اللفظ فيه الا انا شككنا في ان هذا الاستعمال هل هو على جهة الحقيقة وان هذا المعنى
معنى حقيقي للفظ واللفظ موضوع له او ان الاستعمال على جهة المجاز وان هذا المعنى معنى مجازي
للفظ واللفظ غير موضوع له وذلك لانا لم نقطع بان اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه ولم نقطع

بانه مجاز

بانه مجاز وان الحكم في هاتين الصورتين ومن تشخيص الكلام [illegible] المقام الثاني فيما اذا علمنا
المعنى الحقيقي من المعنى المجازي ثم استعمل اللفظ ولا ندري هل اريد المعنى الحقيقي او المعنى المجازي وسيأتي
تحرير ذلك في الفائدة التي عقيب هذه الفائدة التي هي في بيان ذلك ان شاء الله فاذا عرفت ذلك فاعلم ان
ان هذا المعنى المستعمل فيه اما ان يكون متحدا او ليس لهذا اللفظ معنى غير هذا المعنى هو حقيقة
فيه او موضوع له واما ان لم يكن حقيقة معه مجازي غيرها اللفظ مستعمل فيه او لم يكن له غير
المعنى بالمرة واما ان يكون متعددا بكون اللفظ له معنى غير هذا المعنى هو حقيقة فيه وعلى الاول
يكون متحدا سواء كان لذلك اللفظ معنى غير ما استعمل فيه اللفظ هو حقيقة او لم يكن وعلى
كل حال فهنا ما يفهم اللفظ الدال على المعنى اما ان يكون مجردا او ليس معه ما يصلح لان يفهم ذلك
المعنى من اللفظ بواسطته واما ان يكون معه ما يصلح لان يفهم ذلك المعنى من اللفظ
بواسطته واما ان يكون مشكوك فيه اصل وجوده فيحصل من ضرب هذه الثلاثة في الثلاثة
المتقدمة تسع صور الصورة الاولى ما اذا كان المعنى المستعمل فيه اللفظ متحدا وليس لذلك اللفظ
معنى هو حقيقة فيه غير هذا المعنى وكان مجردا عما يصلح لان يكون قرينة ولا اشكال في ثبوت
الافهام اعني افهام اللفظ لمعناه المستند الى الوضع لفقدان القرينة كما هو المفروض ومن ثم يتحقق التبادر
لما عرفت من انه متفرع على افهام اللفظ لمعناه بنفسه فهو ثابت فيثبت التبادر في هذه الصورة
الثانية وهي الصورة الاولى بحالها الا انه مع اللفظ ما يصلح لان يكون قرينة
الصورة تحتها صور ثلث لانا اما ان نعلم بان اللفظ افهم المعنى بنفسه لا بواسطة القرينة
ولا ريب ان التبادر هنا متحقق لان هذا الافهام مستند الى نفس اللفظ لانتفاء القرينة

كما هو المفروض وهو بعد ثبوته يثبت التبادر البتة لانه متفرع ولازم له كما مر واما ان نعلم
بان اللفظ افهم المعنى بواسطة القرينة والاشكال هنا في عدم تحقق التبادر لانه لم يكن من
من نفس اللفظ حتى يتفرع عليه التبادر وانما هو بواسطة القرينة فكيف يثبت التبادر المتفرع
على افهام اللفظ لمعناه بنفسه فيجب ان يكون مجازا وان لزم منه خلو اللفظ عن الحقيقة فيكون
مجازا بلا حقيقة الا انه بعد دلالة الدليل من بحث غير ان هذا لم يكن فرض شيء
نادر الوقوع جدا والاقل غير جائز الوقوع الصورة الثالثة هو الصورة الرابعة
بحالها الا انا شككنا في ان افهام اللفظ لمعناه هل كان بنفسه بواسطة الوضع او بواسطة
احتمالان فللاول وجوه الاول الاستعمال لان الاصل فيه الحقيقة الا اذا لزم منه الاشتراك
فانه يكون اعم من الحقيقة والمجاز والاشتراك هنا غير لازم لان المفروض اتحاد المعنى
وليس للفظ معنى غير هذا المعنى الثاني انا لو قلنا بالمجاز يلزم خلو اللفظ عن الحقيقة
ويلزم ان يكون مجازا بلا حقيقة وهذا ان لم يبطل انه والاحق غير موجود في كلام
العرب بعد لم يقع مثله وان وقع فهو نادر لا يلتفت اليه فكيف يحمل على ذلك
ومتى يحمل الفرد المشكوك فيه على مثل ذلك ويدخل فيه بل ان يحمل ويدخل فيما يحمل
ويدخل فيما هو الغالب الكثير كما هو المتفق عليه على انه لو سلم صحة وقوع المجاز
بلا حقيقة فلا نسلم صحة وقوعه من دون وضع سابق لغير ذلك المعنى المجازي وانه
لا يشترط فيه لا سبق الحقيقة ولا سبق الوضع كيف وهذا قائل به من احد من العلماء كما هو
غير خفي على المتتبع ولا ريب ان ما نحن فيه من هذا القبيل كما هو المفروض الوجه

الثالث

الوجه الثالث ان هذا المستعمل فيه اللفظ اما ان يكون له لفظ غير هذا اللفظ هو حقيقة فيه او لا يكون
فان كان الاول فلا اشكال وان كان الثاني لزم خلو معنى تشتد الحاجة اليه من الوضع وهذا غير
جائز لمنافاته لمقتضى الحكمة كما حرر في موضعه وهذا لا يلزم على الشق الاول لثبوت لفظ موضوع
له وهذا غير خفي على المتأمل وما يقال من ان افهام اللفظ بنفسه لا يكون الا بواسطة الوضع
ولا ريب ان الاصل عدمه فهو منظور فيه لان الاصل دليل عند عدم الدليل وقد ثبت ان اللفظ حقيقة
فيما استعمل فيه وان اللفظ افهمه بنفسه اللازم منه التبادر وقد عرفت ان هذا لا يكون الا بعد الوضع
كما هو غير خفي وللاحتمال الثاني وجهين الاول انا لو رأينا اثرا لو كان له سببان الا ان احدهما
مقطوع بوجوده والاخر مشكوك فيه فانا نحكم بان الاثر مستند ومسبب عما هو مقطوع بوجوده
دون ما هو مشكوك بوجوده لان الاصل عدمه وما نحن فيه من هذا القبيل لانا شككنا في ان
افهام اللفظ لمعناه هل كان بواسطة الوضع المنفي بالاصل او بواسطة القرينة المقطوع بوجودها
فالواجب الحكم بان افهام اللفظ لمعناه كان بواسطة القرينة المقطوع بها دون الوضع
المشكوك فيه المنفي بالاصل وفيه نظر وذلك لان الاصل ما نحن فيه ليس من هذا القبيل
لما عرفت من ثبوت الوضع بالادلة التي مرت عليك المقدمة على الاصل كما مر فيكون من
قبيل ما اذا رأينا اثرا وكان هنا السببان كل منهما محكوم بوجوده وثبوته لكن شككنا
في ان هذا الاثر الى ايهما استند فهل يكون وجود احدهما مانعا من استناد الاثر الاخر مع انه
يجوز ان يؤثر احدهما الاثر مع وجود الاخر واخرى يكون وجود احدهما مانعا من استناد
الاثر الى الاخر وموجبا لكون الاثر مستندا اليه وانه هو المؤثر لذلك الاثر ففي الاول
يقع الشك بينهما فيرجع الى المرجح وفي الثاني يمتنع وقوع الشك لانه مع وجود ما يوجب

ذلك الاثر يجب الحكم باستناد الاثر اليه ويمتنع استناده الى الاخر فكيف يتصور وقوع الشك
في مثل ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل لانه حصل هناك اثر اعني افهام اللفظ معناه وهناك
لا سبيل له هي الوضع وقد ثبت وجوده فيما سلف هنا في القرينة المسلم وجودها وشككنا في ان
هذا الافهام هل حصل بواسطة الوضع او بواسطة القرينة وقد عرفت فيما مر انه متى ثبت الوضع
امتنع ان يكون الافهام بواسطة القرينة ووجب ان يكون بواسطة الوضع لانه متى كان
اللفظ موضوعا للمعنى افهمه لا محالة فكيف يتصور مع ذلك استناد الافهام الى القرينة كما هو
غير خفي على من راجع ما مر فيكون من القسم الاول فيمتنع وقوع الشك لما مر بل
يكون استناد الافهام الى الوضع معلوما واستناده الى القرينة مقطوعا بعدمه ممتنع
كما هو على انا لو سلمنا انه من القسم الثاني وان الوضع لا يمنع من استناد الافهام الى القرينة
وان الشك وقع في ان هذا الافهام هو مستند الى الوضع او الى القرينة لوجب القول بالاستناد
الى الوضع لما عرفت من انه في مثل ذلك يرجع الى المرجحات ولا ريب ان الترجيح لكون افهام
اللفظ للمعنى مستندا الى الوضع دون القرينة لما عرفت فيما مر من ان استناده الى القرينة
يوجب خلو اللفظ عن الحقيقة وان يكون مجازا بلا حقيقة وهو مخالف لاصل الاستعمال
وقد تم الكلام في ذلك مفصلا في الوجه الاول والثاني من اوجه الاحتمال الاول.
الوجه الثاني لو كان اللفظ بنفسه هو المفهم للمعنى لكانت القرينة مؤكدة له او لـ
اللفظ ولا ريب ان التاسيس اعني كونها لم يكن مفهومها سابقا اولى من التاكيد
والوجه في كون التاسيس خيرا من التاكيد هو انه لما كان التاكيد عبارة عن كون اللفظ
مفيدا فائدة افادها لفظ اخر قبله واتى بهذا اللفظ اللاحق لان يؤكد ما افاده السابق

بافادته

بافادته لما افاده السابق ولا ريب ان هذا على خلاف الاصل والظاهر لان كون الاصل
في الكلام ان يؤتى به لعلة وجب بها فهم المطلوب سوى التاكيد وخصوص [illegible] الشيء
تحصل توجبها لكون المتكلم غبيا او يكون المقام مقام التباس الى غير ذلك فيؤكد
الكلام حتى ما يحصل به ذلك ولا ريب ان امثال ذلك الاصل عدمه وعدم ما يوجبه فالاصل
عدم التاكيد لان الاصل عدم موجبه فمع الاصل عدم كون المتكلم اتى باللفظ لان
يؤكد به لان الاصل عدم حصول ما يوجب التاكيد حتى يلتزم به وايضا الاصل عدم
حصول ما افاده الثاني واوجب الاتيان به لانه المتيقن لان كون هذا المعنى
يستفاد بعد هذين اللفظين متيقن وكونه يستفاد بعد الاول ومن دون الثاني
الاصل عدمه حتى يثبت وايضا الاصل وايضا هذا المعنى لم يكن مستفادا لو حصلا
والاصل تاخره الى ما بعد اللفظ الثاني لانه بعد الثاني يكون متيقن الثبوت او الوجود
وقبله مشكوك فيه ولا ريب انه ما كان معلوم العدم يحكم بان الاصل تاخره ويستصحب ذلك
العدم ما دام مشكوكا فيه حتى يعلم بثبوته فيحكم بوجوده وينقطع الاستصحاب اذا عرفت
ذلك بان لك ان التاسيس خير من التاكيد بل يجب الحمل على التاسيس حتى يثبت التاكيد ولا
يجوز الحمل على التاكيد الا بعد ثبوته وقد عرفت فيما مر ان افهام اللفظ المعنى
اذا كان بواسطة الوضع تكون القرينة مؤكدة واذا كان بواسطة القرينة تكون مؤسسة
وقد عرفت انه يجب الحمل على التاسيس حتى يثبت التاكيد فيجب حمل القرينة على كونها مؤسسة حتى
يثبت كونها مؤكدة وليس معنى كونها مؤسسة الا كون اللفظ مفهما معناه بواسطتها وهو المطلوب
وفيه نظر وذلك انك قد قررت انه يجب الحمل على التاسيس الا اذا دل الدليل على التاكيد فانه يجب

للحمل عليه ثم ان الدليل مع يدل على ان هذا اللفظ اتي به التاكيد واخرى يدل على ثبوت ما يوجب
كون التاكيد والحال انه مما ولو كما هو غير خفي وقد دل الدليل على ان اللفظ حقيقة فيما
استعمل فيه وموضوع له وصفها له بنفسه وهذا يوجب كون القرينة مؤكدة لما افهمه اللفظ بعد
قيام الدليل على التاكيد يجب القول به والحمل عليه دون التاسيس وهذا غير خفي على المتامل على
ان هذا الدليل ان دل فانما يدل على بعض المدعى وذلك لانه خاص بالالفاظ ولا يجري فيما
عدا الالفاظ من القرائن العقلية والعادية والحالية والشهرة والغلبة فان جميع
ذلك لا يتصور فيه ما تقدم من التاسيس والتاكيد لان المتكلم يأتي بها وليست هي
مسلوقة للفظ المستعمل حتى يجري فيه ما تقدم من الكلام بل هي موجودة على كل حال وما
يقال من انه متى ثبت استناد الافهام الى القرينة في حال كونها لفظية ثبت فيما
عداها من حيث لا قائل بالفصل لانا نقول ان هذا الاستدلال اما ان يكون من
باب انهم اتفقوا على ان حكم الجميع واحد وان استناد الفهم الى القرينة اللفظية ليس هو الا
من حيث كونها قرينة فيكون الحكم في الجميع واحدا واما ان يكون من حيث نقل الاتفاق منهم
وانهم اتفقوا على ان حكم الموضعين واحد فيسري الحكم الى الاخر من حيث حكمهم و
اتفاقهم على انه حكم احدهما حكم وان ما يثبت لاحدهما يثبت للاخر فان كان الاول
ففيه بطلانه على من تامل فيما مر من بيان ان الذي يثبت به دل على الدليل انما
هو خصوص الالفاظ وان القرينة توجب استناد الافهام اليها فيما اذا كانت لفظية
لا غير ولم يدل الدليل على ان هذا حكم القرينة من حيث هي فالواضح الاعتماد
على محل الدليل ولا يتعدى الى غيره وان كان الثاني فلا نسلم ان الاجماع على هذا هو

نحو

في هذا الموضع مجد بما هو محرر في موضعه في تحرير ما يثبت به الحقيقة الشرعية ولو سلمنا حجيته فلا نعلم
انه متحقق كيف ولم نر احدا تعرض لذلك حتى يمكن ان يدعى ذلك هنالك اتفاق حتى يجعل
دليلا بل الامر بالعكس فانك لو رجعت الى مظان كلامهم في مطاوي ابحاثهم لرأيتهم
يصرحون بالحكم بالحقيقة في جزئيات كثيرة من هذا الباب وليس هو الا ما قلناه ومن هنا
بان لك الحال واتضح انه متى ما افاد اللفظ معنى وافهمه على هذا الوجه حكم بان ذلك الافهام
من نفس اللفظ بواسطة الوضع حتى يدل الدليل على انه بواسطة غير الوضع الصورة
الرابعة ما اذا كان المعنى المستعمل فيه اللفظ متحدا ولذلك اللفظ معنى هو حقيقة
فيه غير هذا المعنى المستعمل فيه اللفظ الا ان الدليل دل على ان اللفظ حقيقة فيما
استعمل فيه ولا اشكال هنا اذ ما بعد دلالة الدليل من بحث الصورة الخامسة
هي الرابعة بعينها الا انا علمنا بان اللفظ مجاز فيما استعمل فيه وهذه تحتمل صور
لان مناسبة ذلك المعنى الذي كان له اللفظ هو حقيقة فيه وكان بين المعنيين مناسبة
ولو بعيدة فلا اشكال في كونه من باب الحقيقة والمجاز لان ما في الاحتمال
لا يجري لان الاستعمال هنا اعم من الحقيقة والمجاز من حيث لزوم الاشتراك
ولا يلزم منه خلو المجاز عن الحقيقة والخلو المعنى عن الوضع مع جهة يأتي
الاحتمال الثاني وهذا لا يخفى على ذي مسكة وان كان ليس له لفظ هو حقيقة فيه
غير هذا اللفظ وكان هناك مناسبة بين المعنيين كان من قبيل الصورة الثانية

اي يكون معنى خالصا من الوضع وقد عرفت انه غير جايز من حيث الحكمة فيكون ح شيئا
فرضيا وان كان ذلك المعنى له لفظ هو حقيقة فيه غير هذا اللفظ لكن لا مناسبة هناك
هناك بين المستعمل فيه اللفظ وبين ما اللفظ حقيقة فيه من المعاني يكون ح مجازا
بلا حقيقة لان صحة المجاز مشروطة بوجود المناسبة وبطلانه غير خفي فيكون ايضا
شيئا فرضيا كالسابقة لا وجود له في الخارج الصورة السادسة هي الرابعة بعينها
بعينها الا انا شككنا في ان الاستعمال هل هو على الحقيقة او على المجاز فهذه الصورة
يجري فيها ما في الخامسة من الصور لان ذلك المعنى المستعمل فيه اللفظ المشكوك فيه
اما ان يكون له لفظ اخر هو حقيقة فيه وبينه وبين ما اللفظ حقيقة فيه مناسبة
فالحال هنا في الحكم بالمجازية دون الحقيقة ولا لزوم الاشتراك والمجاز اولى منه
عند التعارض ولا يجري فيه ما تقدم في الاحتمال الاول لان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز عند لزوم الاشتراك ولا يلزم منه مجاز بلا حقيقة والخلو المعنى
عن الوضع هنا مع جريان ما تقدم في الاحتمال الثاني فيه ومن هنا وجب
القول بالمجازية واما ان يكون هناك مناسبة بين ما استعمل فيه اللفظ وما
هو حقيقة فيه وليس للفظ موضوع تعارض هنا عندنا امران احدهما يقتضي
بالمجازية وهو جريان اوجه الاحتمال الثاني من حيث ان الاصل والظاهر
استناد الالفاظ الى ما هو المقطوع به دون المشكوك فيه اعني الوضع لان الاصل

من القرينة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نتوكل

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين ‌‌ للصحاح المستفيضة كصحيحة معوية بن عمار او ابن وهب عن الصادق عليه السلام لكل صلوة وقتان واول وقت افضله وصحيحة عبد الله بن سنان عنه م مثله الى غير ذلك من الاخبار وعن ابن البراج عن بعض الاصحاب ان للمغرب خصوصا وقتا واحدا عند غروب الشمس لصحيحة الشحام انه سأل الصادق م عن وقت المغرب فقال ان جبرئيل م اتى النبي صلى الله عليه وآله لكل صلوة بوقتين الا المغرب فان وقتها واحد ووقتها وجوبها ولصحيحة الفضلاء مثل ذلك وفي آخرها ووقت فوتها غيبوبة الشفق قال الكليني بعد نقل هذه الصحيحة روي ان لها الوقتين وآخر وقتها سقوط الشفق وليس هذا مما يخالف الاول لان الشفق هو الحمرة وليس بين غيبوبة الشمس وغيبوبة الشفق الا شيء يسير وذلك ان علامة غيبوبة الشمس بلوغ الحمرة القبلة وليس بينه وبين غيبوبتها الا قدر ما يصلي المصلي المغرب ونوافلها على توءدة وسكون ايضا وغيره انه سيجيء ان المغرب يمتد وقتها الى نصف الليل فلا زم ذلك ان لكل صلوة وقت فضيلتها ممتد بخلاف المغرب فلا ينافي الصحاح المذكورة على المذهب المشهور من كون اول الوقتين وقت الفضل والاخر وقت الاجزاء كما سيجيء انشاء الله تعالى وان كان سيجيء تمام الكلام ‌‌ وحمل الخبر بعض من شدة التأكيد في وقت فضيلة المغرب فكأن لها وقت واحد اي لم تصل في وقت فضيلتها فكأنها فاتت ‌‌ فاول الظهر الزوال عبارة عن ميل الشمس عن وسط السماء وانحرافها من دائرة نصف النهار وكون اول وقت الظهر اجماعي بل ضروري الدين ويدل عليه الاخبار ايضا مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر واذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الاخرة الى غير ذلك مما لا يحصى وما ورد في الاخبار من ان وقت الظهر بعد الزوال بقدم او غير ذلك ومثل صحيحة اسمعيل بن عبد الخالق عن الصادق عليه السلام عن وقت الظهر فقال بعد الزوال بقدم او نحوه الا في يوم الجمعة او السفر فان وقتها حين تزول وغيرها محمول على الفضيلة بالنسبة الى من يتنفل يريد ان يصلي النافلة بالجملة وقت الصلوة الوارد في الاخبار على معان لان الوقت هو التعيين فتعيين وقت الصلوة اما بمعنى صحة الصلوة فيه في الجملة وهو بالنسبة الى الظهر من الزوال الى ما قبل الغروب بمقدار اربع ركعات كما ستعرف وتعيين آخر بالقياس الى فضيلة الصلوة في الجملة وهو من الزوال الى ان يصير ظل كل شيء مثله وهو وقت فضيلة بالنسبة الى من يصلي النافلة وهو بعد ذهاب القدمين من الفيء او بعد الفراغ من النافلة الى ان يصير ظل كل شيء مثله وتعيين آخر الى من يصلي في ابتداء الزوال الى ان يصير ظل كل شيء مثله وهو وقت فضيلة بالنسبة الى اصحاب الاعذار كالمسافر والمستحاضة ونحوهما وهو وان توضأ هذه وتعجل هذه وجمع بينهما وقت فضيلة بالنسبة الى اصحاب الاعذار

مثل صلوة المتيمم وبالجملة التعيينات مختلفة متعددة كثيرة بالنسبة الى الحالات كما الى ان يصير الظل قدمين او وقت الفضيلة في الجملة والا فالامر كما عرفت ويدل على ما ذكره ما سيجيء من الاخبار وكون امتداده الى ان يصير الفيء مثل الشاخص هو المشهور كان وان يكون اجماعيا لكن الشيخ في قول بامتداده الى اربعة اقدام الا انه رجع عنه فظ ونقل فلا اعتداد به اصلا وما نقل عن المفيد امتداده الى قدمين فمراده غاية وقت الاداء النافلة قبلها كما ستعرف ويدل على المشهور صحيحة احمد بن عمر عن الكاظم عليه السلام انه قال وقت الظهر اذا راغت الشمس الى ان يذهب الظل قامة ووقت العصر قامة ونصف الى قامتين وصحيحة احمد بن محمد قال سألته عن وقت الصلوات الظهر والعصر فكتب قامة للظهر وقامة للعصر وانما حملنا ذلك على الوقت الاول للاجماع والاخبار على امتداد وقتها الى الغروب كما سيجيء لكن كون المراد من الوقت الاول الوارد في الاخبار وهو هذا فيه تأمل كما ترى في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام ان من الامور امورا مضيقة وامورا موسعة وان الصلوة مما فيه السعة فربما عجل رسول الله صلى الله عليه وآله وربما اخر الا صلوة الجمعة فانها من المضيق لها وقت واحد حين تزول الشمس ومثلها رواية الفضيل عنه م ورواية ربعي الاتية وغيرها فتبصر جدا والثاني الى آخر هذا لا خلاف فيه الا ما نسب الى الصدوق من القول بامتداده الى الغروب كما سيجيء التحقيق للمضطر والاول الى كون ابتداء وقت العصر بعد الفراغ من الظهر او التحقيق او التقدير اجماعي ونقل الاجماع في المعتبر والمنتهى ويدل عليه الاخبار الاتية ايضا وكون الفراغ اعم من التحقيق عن جهة صحة الصلوة العصر في الوقت المشترك قبل فعل الظهر نسيانا كما ستعرف واما امتداده الى ان يصير الفيء مثلي الشاخص فهو المشهور ويدل على صحيحة احمد بن عمر وصحيحة احمد بن محمد السابقتان وما ورد من ان الوقت الاول للظهر وعن المفيد ان الوقت الاول تغير لون الشمس بالاصفرار للغروب ونقل عن السيد في بعض كتبه ويقرب بزيادة الظل الى مثلي الشاخص ولعل مستنده رواية سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام قال العصر على ذراعين فمن تركها الى ستة اقدام فذلك المضيع ومستند المفيد رواية ابي بصير عن الصادق م ان تضيع العصر ان تدعها حتى تصفر الشمس وتغيب وهما ضعيفان سندا ودلالة وحملنا على الصحاح والمعتبرة او صحة الدلالة المشهورة بين الاصحاب بالاصل ‌‌ والثاني الى هذا الخلاف فيه ويدل عليه الاخبار الاتية ‌‌ والاول الغروب كون اول المغرب الغروب اجماعي وان وقع الاختلاف فيما يتحقق به الغروب كما ستعرف ويدل عليه صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام وقت المغرب اذا غربت الشمس فغاب قرصها وصحيحة زرارة اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر واذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الى غير ذلك من الاخبار واما امتداده الى ذهاب الشفق فهو ايضا ويعلق على كان يظهر من كلام الكليني كون آخر وقتها ما مر وعرفت انه يمكن كون الصلوة

له وقتان ومن ثابت الی الشیخ ایضا فی خلافه ولا یخفی فساده لما ستعرف من الاخبار الدالة علی امتداده وقتها الی نصف
اللیل وغیره والکلام فی الوقت الاول کما مر فی الظهر والثانی انه هذا هو المشهور ویدل علیه صحیحة
عبید بن زرارة عن الصادق علیه السلام قال منها صلاتان اول وقتهما من غروب الشمس الی انتصاف اللیل الا ان
هذه قبل هذه الی غیر ذلک من الاخبار ستعرف بعضها والاول الثانی هذا هو المنصوص ویدل علیه روایة
عن الباقر ع قال اذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء وصحیحة عبید بن زرارة عنه ع منها صلاتان
اول وقتهما من غروب الشمس الی انتصاف اللیل الا ان هذه قبل هذه الی غیر ذلک من الاخبار وقوله نقبت فقد صحیحه
واما استناده الی ثلث اللیل او الی نصف اللیل وذلک التضییع ورواية ابی بصیر عن الباقر علیه السلام ان رسول الله
قال لولا ان اخاف ان اشق علی امتی لاخرت العتمة الی ثلث اللیل وروایة زریح عن الصادق ع ان جبرئیل علیه السلام
ع امر اوقات الصلوة فقال صل الفجر حین ینشق الفجر وصل الاولی اذا زالت الشمس وصل العصر بعیدها وصل المغرب
اذا سقط القرص وصل العتمة اذا غاب الشفق ثم اتاه من الغد فقال اسفر بالصبح فاسفر ثم اخر الظهر حین کان
الوقت الذی صلی فیه العصر وصلی العصر بعیدها وصلی المغرب قبل سقوط الشفق وصلی العتمة حین ذهب ثلث اللیل
وروایة ابن وهب عنه مثله والکلام فی کونه الوقت الاول کما مر والثالث الی الصبح ویدل علیه روایة عبید عن
الباقر ع ان فیما بین زوال الشمس الی غسق اللیل اربع صلوات سماهن وبینهن ووقتهن وغسق اللیل انتصافه وصحیحة
عبید بن زرارة السابقة وغیرها وسنذکر بعضها ایضا والرابع انه الی الصبح وهذا ایضا مما یدل علیه صحیحة ابن
سنان عن الصادق ع وقت الفجر حین ینشق الفجر الی ان یتجلل الصبح السماء ولا ینبغی تاخیر ذلک عمدا ولکنه وقت
من شغل او نسی او نام وشمول لصحة العمل عند ع وحسنة علی ابن عطیة عنه الصبح هو الفجر الذی رایته معترضا
کانه بیاض نهر سوراء الی غیر ذلک من الاخبار واما استناده الی اسفراره من الشیخ فی الخلاف الا انه جعل الاخر
المختار ونسب الی بعض العمل بانه اخر وقت الفضیلة مثل ما مر فی الظهر والعصر فی کونه وقال ابن ابی عقیل الی
طلوع الحمرة المشرقیة کما نقل عن ابن الجنید ان اخره المختار طلوع الحمرة المشرقیة ویدل علیه صحیحة ابن سنان فی
الحلبی وروایة زریح وروایة ابن وهب السابقات وکونه الوقت الاول کما مر فی الظهر والمراد من التجلل فی الاول
المنتشر للتجلل الی ذی زیادة وسبق الصادق لانه یصدق من راه من الصبح والثالث الی طلوع الشمس
هذا هو صحیحه ویدل علیه روایة الاصبغ بن نباتة قال من ادرک من الغداة رکعة قبل طلوع الشمس فقد
ادرک الغداة وغیر ذلک من الاخبار وسند الروایة المذکورة منجبر بالاجماع والاخبار وظاهر الصحیحة فی
الخ اعنی هذا الظهر من عبارات الصدوق اصلا غیر انه روی فی الفقیه روایة عبید بن زرارة عن الباقر ع هذا
الا ظهر فیما تکرر ابانته بالاخبار الدالة علی اختصاص العصر من آخر الوقت بمقدار ادائها فی قضاء الصلوة

مثل روایة الحلبی فیمن نسی الظهر والعصر ثم ذکر عند غروب الشمس انه ان کان فی وقت لا یخاف فوت احدیهما فلیصل
الظهر ثم یصل العصر وان خاف ان یفوته احدیهما فلیبدا بالعصر ولا یؤخرها فیکون قد فاتتاه جمیعا وکذلک
روی فی الحلبیین مع ان روایة عبید واشالها الا دلالة لها علی الاشتراک المذکور اصلا لو لم تقل بدلالتها علی الاختصاص
لان المعصوم ع قال منها صلاتان اول وقتهما من عند زوال الشمس الی غروبها الا ان هذه قبل هذه فان
قوله ان هذه قبل هذه بعد ما ذکرنا دال علی ان کون الزوال وقتهما بمعنی التوزیع ای یعتبر کون احدیهما قبل
الاخری البتة فدخل وقت ثمانیة رکعات بمجرد زوال الشمس لا یکون الا بعنوان التوزیع بان یکون اوله اول
وقت تکبیرة الاحرام ثم وقت قراءة الحمد ثم وقت قراءة السورة وقراءة الحمد علی سبیل التوزیع فی اللیالی
وکذا السورة ثم وقت الرکوع الی آخر الرکعة بعد الفراغ ثم وقت الرکعة الثانیة بالنحو المذکور وکذا الثالثة
والرابعة والخامسة وهکذا الی تمام الثمانیة بل علی القول بالاشتراک لا یتحقق بمجرد الزوال الا وقت
وقت التشهد الاخیر والتسلیم ولا وقت رکعة الاخیرة ولا وقت رکعة الثالثة ولا وقت رکعة الثانیة بل
ولا وقت تمام الرکعة الاولی بل وقت مخصوص بتکبیرة الاحرام بالنحو الذی ذکرت فکما هو الحال بالنسبة
الی اربع رکعات فهو الحال بعینه بالنسبة الی ثمانیة رکعات لکان قوله الا ان هذه قبل هذه مطلق شامل
لجمیع الفروض غیر مقید بصورة دون صورة فمقتضاه اعتبار شرطها بالنحو المذکور فاذا لم یکن بالنحو المذکور
لم یکن علی النحو المشروع فوضع الظهر وقرائته تجب ان یقدم علی العصر فاذا وقعت العصر قبلها سهوا او جهلا
لم یقع بموقعها ولم یحصل علی النحو المقرر شرعا مضافا الی ان العبارات تومیء وتصرح الی ان وصل البناء من
التابع من قبله وفعله هو بالکیفیة المذکورة کتاخیر الرکعة الاخیرة عن الثالثة والثالثة عن الثانیة والثانیة
عن الاولی کتاخیر السلام علی التشهد وهو عن السجود وهو عن الرکوع وهکذا فلو وقعت علی خلاف الترتیب
المذکورة ولو سهوا لم یکن هو علی وفق امر الشارع الا ان یدل من الشارع البناء عدم ضرره فهو الاصل
لا غیر واما ما تضمن دخول الوقتین بمجرد الزوال مثلا من دون ذکر عبارة الا ان هذه قبل هذه فیقید به
بحمل المطلق علی المقید مع ان الاخبار متواترة فی تقدم الظهر علی العصر وبعضها یکشف بعضها عن بعض
ومما ذکرنا ظهر فساد النسبة الی الصدوق وفساد الاستدلال بالاخبار المذکورة مع ان الشیخ نسب الی
قال بعض اصحابنا بانهم یقولون انه اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر معا الا ان الظهر قبل العصر
قال وتحقیق هذا الموضع انه اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر بمقدار ما یؤدی اربع رکعات فاذا مضی هذا
المقدار اشترک الوقتان ومعنی ذلک انه یصح ان یؤدی فی هذا الوقت الظهر والعصر بطوله والظهر مقدمة
علی العصر ثم لا یزال فی وقت بمقدار اربع فیخرج وقت الظهر ویختص العصر انتهی انظر الی انه نسب ما ذکره الا اختصاص

واذا كان التأخير لاجل فضيلة الاخبار الدالة على فضل التقديم لما كان اخير في الحر لما مر في صحيحة زرارة في صلوة
حيث قال عليه السلام اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر واذا كان ظلك مثليك فصل العصر ولصحيحة معوية بن وهب
كان المؤذن يأتي النبي ص في صلوة الظهر فيقول له الرسول ابرد ابرد وما رواه الصدوق في العلل مسندا الى
ابي هريرة ان رسول الله ص قال اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوة فان الحر من فيح جهنم والرواية مستفيضة
على ان ما رواه الصدوق في العلل ومثلها ما رواه في العلل ان خباب بن الارت قال شكونا الى رسول الله ص الرمضاء
فقال ابردوا بالصلوة فان شدة الحر من فيح جهنم ولما يظهر من الاخبار الكثيرة من رجحان مراعاة عدم ما يوحش
ويمنع طمأنينة القلب واقباله وتأمل الصدوق في ذلك وقال معنى ابردوا عجلوا وعن الشيخ انه انما كان الرخصة اذا
ناضجا قليلا رخصة واستشكل في ذلك معللا بان ما دل على افضلية اول الوقت صحاح معتبرة فكيف يخرج عن
مقتضاها بمثل هذا الخبر وفيه ان التصحيح في غاية الظهور والحمل على التعجيل في غاية البعد بعد ملاحظة ما ذكرنا
فتأمل فان المكلف ان كان لا يمكنه جهاد النفس من شدة الحر لاقبال القلب والطمأنينة فلا وجه للاستشكال
وكذا اذا كان في غاية الصعوبة فيرجح هذا اولوية التأخير الى الا فضيلة الحمرة المغربية بل وان يحصل منه
واستحباب التأخير للنافلة ويحتمل استحباب التأخير في المغرب لتحصيل اليقين بدخول الوقت عن حصول الحمرة
وغير ذلك   ويستحب التفريق ايه الظاهر عدم التهمة في ذلك وانه كان طريقة صلوة رسول الله ص والائمة
ويظهر ايضا من تضاعيف الاخبار مثل ما ورد في المستحاضة من انها تقدم هذه وتؤخر هذه مثل المسافر ايضا وما ورد في
ان الرسول ص اذا كان في السفر او عجلت له حاجة يجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء وما ورد في
صحاح ان رسول الله ص جمع بين الصلوتين من غير عذر ليتسع الوقت وظاهر ان عادته كانت التفريق
وفي موثقة زرارة عن الباقر ع قال اذا كنت مسافرا لم تبال ان تؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر فتصلي الظهر والعصر
وكذلك المغرب والعشاء تؤخر المغرب حتى تصليها في آخر وقتها ثم ركعتين بعدها ثم تصلي العشاء وموثقة طلحة بن زيد
عن جعفر عن ابيه ان النبي ص كان في الليلة المطيرة يؤخر المغرب ويعجل من العشاء فيصليهما جميعا ويقول من لا يرحم
لا يرحم وصحيحة الفضيل انه كان علي بن الحسين ع يأمر الصبيان ان يجمعوا بين المغرب والعشاء ويقول هو خير من ان
يناموا وموثقة عبد الله بن سنان قال شهدت المغرب ليلة مطيرة في مسجد رسول الله ص فحين كان قريبا من الشفق
نادوا واقاموا الصلوة فصلوا المغرب ثم امهلوا الناس حتى صلوا ركعتين ثم قام المنادي في مكانه في المسجد فاقام
فصلوا العشاء فسألت الصادق ع فقال نعم قد كان رسول الله عمل بهذا وبالجملة الاخبار في غاية الكثرة و
وضح الدلالة والظاهر ان التفريق المستحب يحصل بفعل النافلة بين الصلوتين لما يظهر منه كما لا يخفى فاما
ذكر بانه يتحقق بالتعقيب والنافلة بينهما محل نظر واما ما رواه محمد بن حكيم عن الكاظم ع من ان الجمع بين

بل بان بين منه كما لا يخفى فاما ذكر بانه يتحقق بالتعقيب والنافلة بينهما محل نظر واما ما رواه محمد بن حكيم عن الكاظم ع
من ان الجمع بين الصلوتين اذا لم يكن بينهما تطوع واما اذا كان بينهما تطوع فلا جمع فالمراد منه والله اعلم
التفريق المستحب عن النبي ص قولا وفعلا وقطعا لان المراد منه ان فضيلة مطلوبية الجمع مثل جمع المسافر وجمع المريض
انما هو بحر النافلة بينهما بل روى هذه الرواية عن محمد بن حكيم بطريق آخر وفيها انه قال سمعته يقول
يقول اذا جمعت بين الصلوتين فلا تطوع بينهما والظاهر اتحاد الروايتين فيكون السقط من جهة النقل بالمعنى
واستثني منه اي المفيد استثنى صلوة الجمعة وظهر الجمعة من حكم استحباب التفريق بينهما وبين العصر
غير مستحب فعيد الكلام فيه في بحث الجمعة   ويكره اي التفريق المستحب ان يوقع الثانية بعد انقضاء
كما هو الظاهر من اخبار كثيرة ستعرفها وفيها وفي كلام الجماعة او انقضاء سبعي الشاخص من الفيء الاصلي
من الاخبار الكثيرة المعتبرة وكلام جماعة والاخبار مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع ان حائط مسجد رسول الله ص
كان قدر قامة وكان اذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر الى ان قال ان
كان وحدتهم بالذراع والذراعين سليمان بن خالد وابو بصير والمعلى بن خنيس صاحب الفضل وابن
ابي يعفور وغيرهم من لا احصيهم انتهى وغير ورد الاخبار المعتبرة الكثيرة بالذراع والذراعين ومعلى المعلى
ايضا عن الصادق ع قال كان رسول الله صلى الله عليه واله اذا قامة اي الذراع لان قامة الرحل كانت ذراعا
وما ورد في اخبار كثيرة من تفسير القامة بالذراع مثل رواية ابي بصير عن الصادق ع انه قال ان قامة رحل رسول
الله ص كانت ذراعا الى غير ذلك من الاخبار فيرجع اخبار الذراع والذراعين الى الظل كل شيء مثله
وفي صحيحة احمد بن عمر وصحيحة احمد بن محمد الدالتان على كون الوقت قامة للظهر وقامة للعصر وموثقة
عن حماد عن محمد بن حكيم عن الكاظم ع انه قال ان اول وقت الظهر زوال الشمس وآخر وقتها قامة من الزوال
واول وقت العصر قامة وآخر وقتها قامتان قلت في الشتاء والصيف سواء قال نعم وفي كالصحيح بل صحيح معاوية
بن وهب عن الصادق عليه السلام قال اتى جبرئيل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه واله بمواقيت الصلوة فاتاه حين
زالت الشمس فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد في الظل قامة فامره فصلى العصر الى ان قال ثم اتاه من الغد حين
زاد في الظل قامة فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد من الظل قامتان فامره فصلى العصر وفي صحيح بن عمرو
ابن منبه عن الصادق عليه السلام مثل ذلك الا انه قال بدل القامة والقامتين ذراع وذراعين وصحيحة يزيد بن خليفة
عمر بن عن الصادق ع مثل ذلك الا انه ذكر بدل القامة والقامتين قدمين واربعة اقدام وصحيحة يزيد بن خليفة
عن الصادق ع وانه قال لعمر بن حنظلة انا اتيك بوقت الى ان قال اذا زالت الشمس فلا يمنعك الا سبحتك ثم
لا تزال في وقت الظهر الى ان يصير الظل قامة وهو آخر الوقت فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر فلم تزل في وقت

في وقت العصر بعد الظلّ قدمين الى ان يبلغ ذلك   وقيل بان يقرب اه هذا القدر من صاحب الحق والمفروض
الدالة على صحيحة ذريح عن الصادق عليه السلام قلت متى اصلي الظهر فقال صلّ الزوال ثمانية ثم صلّ الظهر ثم صلّ سبحتك
طالت او قصرت ثم صلّ العصر ورواية سماعة عن الصادق عليه السلام مثله ورواية محمد بن احمد قال كتب بعض اصحابنا
الى ابي الحسن صلى الله عليه وآله روي عن آبائك القدم والقدمين والاربع والقامة والقامتين وظل القامة
والذراع والذراعين فكتب لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين وبين يديها سبحة
وان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صلّ الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات ان شئت
طولت وان شئت قصرت ويمكن حمل الامر في هذه الاخبار على رفع الحظر لكونه واردا مورد توهم الحظر بسبب
الاخبار السابقة الكثيرة بمراعاة الكثير صحاحا ومشهورة بين الاصحاب وموافقة للسنة النبوية وعمل الائمة
بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب وبما وافق السنة وبما حكم به الاعدل مع الاخذ بالاحسن ومحكمات احاديثهم ورد
المتشابهات الى المحكمات مضافا الى المرجحات الاجتهادية وهنا بعد ملاحظة الاخبار الاخر مثل صحيحة عبد الله بن
محمد قال كتبت اليه جعلت فداك روى اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا اذا زالت الشمس فقد
دخل وقت الصلاتين الا ان بين يديها سبحة ان شئت طولت وان شئت قصرت وروى بعض مواليك عنهما
ان وقت الظهر على قدمين من الزوال ووقت العصر على اربعة اقدام فان صليت قبل ذلك لم يجزك وبعضهم يقول يجزي ولكن
الفضل في انتظار القدمين والاربعة اقدام وقد احببت جعلت فداك ان اعرف موضع الفضل في الوقت
فكتب القدمان والاربعة اقدام صواب جميعا وعن محمد ابن الفرج قال كتبت اسأل عن اوقات الصلاة
فاجاب اذا زالت الشمس فصلّ سبحتك واحب ان يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين ثم صلّ
سبحتك واحب ان يكون فراغك من العصر والشمس على اربعة اقدام فظهر وجه الجمع بينها وانما ورد من
اقل من القدمين مثلا انما هو لبيان ذلك مع عدم الصحة لا يعادل ما ذكر من الادلة من وجوه ظهر لك
وربما كانت بعيدة لكن محلها خاصة فتدبر   فقد عرفت ان لفظ الوقت يطلق على معان وان
اول وقت الظهر مثلا بالنسبة الى المتطوعين وبالقياس الى فعل النافلة متفاوت فظهر من بعض الاخبار ان
اول وقت الظهر بعد القدم وبعضها بعد القدمين وغير ذلك   ثم تمام الكلام فيه يستوفى بعد على الصوم
وافقه ان ما استدل به على افضلية الاتيان بعد تأخير الاول يشمل الثانيين وكذا ورد في العشاء انما يليق
بعد ذهاب الشفق وان فرغ من نافلة المغرب وبعد الظهر بين ايضا مثله كما عرفت فتدبر   والخبر الذي
هو موثقة ابي بصير عن الباقر ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا اني اخاف ان اشق على امتي
لأخرت العتمة الى ثلث الليل وروي الى نصف الليل انه وهو مع قدر ربع وفيها اشتراط ان

بعضها

ايضا الى المصنف مع الرضا ع في سفره الى خراسان انه كان يصلي العشاء قريبا مما يمضي من الليل الثلث انه
ورد في الاخبار ان الشفق يقتضي تأخيره وفضيلة الصلاة حتى انه يصلي العشاء قبل ذهاب الشفق الاحمر
من غير باس اصلا والفضل بعده كما الاخير فكيف مع انه يظهر انه في جميع المواضع كان بغير عذر اخا
ويؤيده صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله نام الناس نام الصبيان فخرج الرسول
صلى الله عليه وآله فقال ليس لكم ان تؤخروا ولا تأمروا انما عليكم ان تسمعوا وتطيعوا ثم ظهر كون الرواية
واعتبار اسنادها فان رواية في غاية الاعتبار كما لا يخفى على المطلع واما ما ذكره من التفضيل
فوافق العامة مخالف للمشهورة بين الاصحاب من الاخبار الكثيرة المعتبرة الموافقة للمشهور ومخالفة للعامة
مع انه بعد تأويلها يمكن ان يكون المراد اول وقت استحباب فعلها لا انه افضل او فات فعلها   فاذا مضى
بعض اعم من ان يكون الخطبة طويلة او قصيرة وكذا الصلاة تطول قراءتها واذكارها وقنوتها وتشهدها الام
ويحتمل ان يكون العشر الذي كان التعارف عن الرسول صلى الله عليه وآله وعلي والحسن ع انهم يصلون فيه
فلو وقعت اقصر منه يكون الوقت باقيا الى القضاء وهذا اظهر من مثله اما الاول فظاهر واما الصحاح
فان المراد الصلاة المتعارفة لانصراف الاطلاق عليها اليها مع ان في الصحاح وقت الجمعة وقت الظهر
وهكذا وقت العصر وقت الظهر في سائر الايام وورد هذا في كثير من الاخبار وحكم ان الظهر في سائر
الايام كان وقتهما بعد الفراغ من نافلتها ولا يمكن ان يكون المراد وقت الظهر من لا يتنفل بعض اهل الزوال
لانه باطلاقها الزوم وقوع الجمعة قبل الزوال بل ربما كان صلاة الجمعة المتعارفة بين زمانها عن زمان الظهر
الظهر بحسب التعارف ويمكن ان يكون المراد بعد القدمين من الزوال لما حتى الاشارة اليه اول الكلام ان الرسول
كان اذا مضى من فيء جدار مسجده ذراع صلى الظهر واذا مضى ذراعان صلى العصر ثم ان جدار
مسجده كان قامة واحتمل كون المراد من القامة قامة رجل رسول الله ص بعض الذراع فيصطل شيء مثله ربما
يظهر منها وقت استواء وقت الصلاة الجمعة الى ان يصير الظل مثل الاول الى اتصال وقت العصر بوقت صلاة
الجمعة يوم الجمعة لتقديم نافلة العصر مثل نافلة الظهر فيه وفي صحيحة زرارة عن الباقر ع رجعوا الى رجال لهم قبل
القبل وذلك ثبت الى يوم القيمة والعمل بالكثير من الادلة مضافا الى الاخبار الدالة على استواء الوقت الى صيرورة
ظل كل شيء مثله وقد عرفت انه باطلاقها تشمل يوم الجمعة ايضا لان الظهر الذي ذكر فيها اعم من ظهر الجمعة وظهر
يوم الجمعة اعم من ان يكون صلاتها صلاة الجمعة ام الصلاة الظهر بل في بعض تلك الاخبار صلى الظهر يوم
صلّ الظهر هنا مضافا الى الصادق ع انه صلاها حين تزول الشمس قدر جاء على ان تفعل كل واحدة منهما بتمامها
بعدها صلاة الجمعة لعدم الترجيح بل ربما يقتضي الصلاة فان المواقيت الصلاة جمع مضاف بل فيها قرينة على الارادة

على ارادة العموم لان خصوص يوم الجمعة اتاه جبرئيل ع لرسول صلى الله عليه وآله وان وقت الصلاة الجمعة ربما يكون
انه يبصر جبرئيل ع اذ لا شبهة في انه ليس كما ترجمها الا ان الظاهر ان الرسول صلى الله عليه وآله كان يحب الزوال
في الصلاة الجمعة وبعد الفراغ منها كان يصلي العصر وبعيد كل البعيد الاستعداد الى ان يصير كل شيء مثله
واما ما يشمل فيمكن ان يتوجه المقام بما ذكر من الاخبار وغيرها لكن في اطرادها لا بد من التأمل ويحتمل
كون المراد من الوقت الواصل هو الوقت الاول الحال عن الثاني الذي آخره قريب الغروب بقرينة قوله
اللفظ بعدان الوقت وقتان لكن ظاهر صحيحة زرارة عن الباقر ع الذي فيها ان الصلاة مما فيه السعة فربما عجل
رسول الله صلى الله عليه وآله وربما اخر الصلاة الجمعة لانها من الامور المضيقة انما لها وقت واحد حين تزول
الشمس ووقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر سائر الايام فان تعجيل الرسول ص وتأخيره كان في وقت الفضيلة
وما يظهر عن الشيخ رواية ابن ابي عمير قال سألت الصادق ع عن الصلاة يوم الجمعة فقال نزل بها
جبرئيل ع مضيقة اذا زالت الشمس فابدأ بها قبل المكتوبة قال القاسم وكان ابن ابي بكير يصلي ركعتين وهو
شاك في الزوال فاذا استيقن الزوال بدأ بالمكتوبة وصحيحة ابن سنان عنه ع قال اذا زالت الشمس يوم الجمعة
فابدأ بالمكتوبة وقوية سماعة عنه ع ان وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس ومثلها رواية مسمع عنه ع
الى غير ذلك   المقام الثاني لا يخفى ان هذه الكلمة ليست قوية بالقوة التي تعادل ظواهر تلك الاخبار
وقول الشارع في العبارة التوقيفية ليس بالظاهر لا سيما مقابل الحل المذكور لتصريح فيها بان الصلاة مما فيه السعة
وانها لها وقتان في الصلاة الجمعة ومعلوم ان التوسعة والوقت الثاني بعنوان الحمل المرجع فلا فالاصل
عدمها مع انه لم يقل به احد فالجمع بين خبرها فكيف يستقيم ويالحق في اشتغالها ثم والحمل على شدة الفضل
بناء على قاعدة البدلية واصالة البقاء متوقف على ان تحقق مرجعية في البدل اذ لو تم البدل عنه مسلم وخلاف
الاصل مع ان المقتضى الخاص في الوقت اصلا ورأسا ومقتضى البدلية ان حال البدل حال المبدل منه والخاص
والخاص مقدم وتخصيص كل من الخاص والعام فيما فيه وكذا الكلام في اصالة البقاء لانها ايضا لا تعارض
ما ذكر فضلا ان يغلب عليه فضلا ان يحصل بها البراءة اليقينية في العبارة التوقيفية مع ان البقاء الى الغروب خلاف
طريقة المسلمين في الاعصار والامصار وغير ذلك تدل على ذلك صحيحة ابن سنان عن الصادق ع ان رسول الله
ص كان يصلي الجمعة حين تزول الشمس قدر شراك ويخطب في الظل الاول فيقول جبرئيل يا محمد ص قد زالت
الشمس فانزل وصل وانما جعلت الجمعة ركعتين من اجل الخطبتين فهي صلاة حتى ينزل الامام وقوله ع
يقتضي عدم جواز الخطبة قبل الزوال والظهور قوله كان يصلي ان هذا كان عادته وقوله حين تزول الشمس
معناه زالت الشمس قدر شراك فظاهره ان شروعه في الصلاة كان بعدما مضى من الفيء قدر شراك ويعلم ان ...

فيما كان متصلا بالفراغ من الخطبتين والنزول من المنبر كما يدل عليه قوله فانزل فصل فلا يبعد كون المراد من الظل الاول
الفيء قبل ان يصير قدر شراك كما يدل عليه صدر الحديث فلا يكون ثمة منافاة للادلة والاخبار الكثيرة المعتبرة
بين الاصحاب الموافقة للقاعدة وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار والاعصار مضافا الى قاعدة
البدلية مع ان الجمعة من الامور القديمة بها البلوى وتقع في محضر جماعة كثيرة غاية الكثرة فلو كان القصار
عن الرسول ص الخطبة قبل الزوال على سبيل الدوام وكان ذلك عادته كما يدل عليه قولهم كان رسول الله ص
لاشتهر اشتهار الشمس الا ان يصير الامر بالعكس وظاهر خلاف ذلك   لاقتضاء النفي اه فيما تقدم
قال الباقر ع ليس في الفطر والاضحى اذان ولا اقامة اذانهما طلوع الشمس اذا طلعت خرجوا وظاهر ان المراد
من الاذان هو العلم بدخول الوقت مضافا الى ان الصلاتين لا الخروج فظهر ان الطلوع للشمس
يعني به دخول وقتهما وعلم مما علم ان اداء وقتهما الى الزوال وتطفى الصلاة بعد من تلك كما يظهر من رواية سهل
جابر عن الصادق ع وصاح ان الخروج الى المصلى مستحب لغير اهل مكة ولغير المريضين ونحوهم ولا تم
ما ذكر هو جواز الصلاة ولو لم يخرجوا ولم يذكر في الاخبار والادلة على جواز الصلاة في المصلى ونحوه ايضا
كما لو ابعد من الصلاة الى وقت الله يصلون في الجامع فيه كلما يذكر فيها ان اهل مكة حتى صلوتهم
في المسجد الحرام كان لو خرجوا وكذلك المريض ونحوهم وبالجملة ما ذكره المصنف لا يقتضي المنع عن الصلاة
اول اليوم لان الناس يحتاطون   وقيل اه قد مضى في بحث صلاة العيد سيجيء في كتاب الصوم
ايضا .   وقت الصلاة الا تبعا الى مدة التحقيق ذلك في موضعه فلاحظ   ويجب الحلوا اولى
لا استيقنها فمن لم يقل بحجية الا مشبها مثل المصنف وصاحبه ومن وافقهما فكل هذا الحكم منه
الرابعة منهم المحقق في قوله لم يبلغ القرآن الظاهر ان المشهور وقيل باستعداده الى ان يصير ظل كل
شيء في الظهر وشيئين في العصر كما صرح به المحقق ونقل عن الشيخ في الخلاف وكذا وما ذكره المصنف بقوله وقيل الى اه
ويدل على المشهور صحيحة زرارة عن الباقر ع قال ان حائط مسجد رسول الله ص كان قامة وكان اذا مضى منه
ذراع صلى الظهر واذا مضى منه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان قلت
لم قال لمكان النافلة وانما بلغ فيئك ذراعا بدأت بالفريضة وتركت النافلة على الفريضة لا ان الوقت يعني
النافلة واذا بعد حضور الوقت تقدم الفريضة على النافلة لانها تترك الا ان يقال تفعل قضاء وفيه انه
خلاف ما يظهر منها العقلاء بها وتلك غيرها من الاخبار ومثل ما ورد من انها بمنزلة الهدية بالقبل
بما قبلت مع ان تسميتها قضاء من جهة كونها في الوقت الذي كان الاولى التقدم عليه فلا شاهد في الاصل
ثم اعتقاد كون هذا الوقت الاول ما ان لم يتأت منه اوشأت من التقصير ثم اعلم ان الاخبار الواردة

الاخبار الصحاح والمعتبرة الدالة على الرخصة في التقديم لكن قضائها افضل ضرورة عن شبهة الاختلاف وللاخبار الصحاح

صحيحة معاوية بن وهب عن الصادق ع انه قال له ان رجلا من مواليك من صلحائهم شكى اليّ ما يلقى من النوم فقال

اني اريد القيام لصلوة الليل فيغلبني النوم حتى اصبح فربما قضيت صلوة الشهر المتتابع والشهرين اصبر على ثقله قال

قرة عين له والله ولم يرخص له في الصلوة في اول الليل وقال القضاء بالنهار افضل قلت فان من نسائنا ابكارا

الجارية تحب الخير واهله وتحرص على الصلوة فيغلبها النوم حتى ربما قضت وربما ضعفت عن قضائه وهي تقوى عليه

اول الليل فرخص لهن في الصلوة اول الليل اذا ضعفن وضيعن القضاء الى غير ذلك من الاخبار الدالة على

القضاء الى غير فذلك من الاخبار الدالة على ان القضاء افضل   كالخبر الصحاح هو صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق ع

عن صلوة الليل والوتر بعد طلوع الفجر فقال صلها بعد الفجر حتى تكون في وقت تصلي الغداة في آخر وقتها ولا تعمد ذلك

في كل ليلة الحديث وصحيحة الاخر عنه ع قال اقوم وقد طلع الفجر الى ان قال فقال ابدا بصلوة الليل والوتر ولا

تجعل ذلك عادة وصحيحة الاخر عنه ع انه قال اقوم وقد طلع الفجر الى ان قال فقال ابدا بالصلوة الليل والوتر

ولا تجعل ذلك عادة وصحيحة سليمان بن خالد قال قال الصادق ع ربما قمت وقد طلع الفجر فاصلي صلوة الليل

والوتر والركعتين قبل الفجر ثم اصلي الفجر قلت افعل انا ذا قال نعم ولا يكون منك عادة وقريب منها رواية اسحق بن

عمار عنه ع لكن في صحيحة الرضا عن عبد الله بن سنان عنه قال اذا قمت وقد طلع الفجر فابدا بالوتر ثم الركعتين

ثم صل الركعات اذا اصبحت لكن الكل محمول في التقية لا صحابه على الاولى والاحوط واعتبارا بما افتى به اكثر

من قول العامة قوة المشهور وذكر الى مذهب الاصحاب لا اعلم فيه خلافا وستنده رواية الاحول قال قال

اذا انا صليت اربع ركعات من صلوة الليل قبل طلوع الفجر فاتم الصلوة طلع ام لم يطلع انتهى ورواه الصدوق

رحمه الله عنه ره وسندها منجبر بعمل الاصحاب ولا يعارضها رواية يعقوب البجلي قال قلت له اقوم قبل الفجر بقليل

فاصلي اربع ركعات ثم اتخوف ان ينفجر الفجر ابدا بالوتر او اتم الركعات فقال لا بل اوتر واخر الركعات حتى

تقضيها في صدر النهار بضعفها لتضمنه عدم الانحصار بل حمل الاصحاب على ما تكون نادرة بحيث لا تكون الفعل بها

شتابع ملاحظة قوله ع حتى تقضيها او المحمول كونه من مذهب العامة   كالخبر الصحيح هو صحيح ابن مسلم

السابق في شرح قول المصنف واول وقت الصلوة الليل ومثله رواية علي ابن عبد العزيز انه قال للصادق ع

اقول واما التخوف الجور قال اما وقت اما نظرته فاعمل الليل قال افضل صلوة الليل وفي صحيحة ابن ابي عمير عن ابراهيم

عبد الحميد عن بعض اصحابنا عن الصادق ع والمنتهى اسحق بن غالب قال قال اذا قام الرجل من الليل فظن

ان الصبح قد اضاء فاوتر ثم نظر فرأى عليه ليلا قال يضيف الى الوتر ركعة ثم يستقبل صلوة الليل ثم يوتر

بعده اقول مقتضى الاخبار انه ان اتفق انه صلى صلوة الليل اربع ركعات وطلع الفجر ثم ما بقي والا يصلي الركعتين

الفجر ثم يصلي الفريضة ثم يصلي ما بقي من صلوة الليل وان خاف طلوع الفجر ولم يصل شيئا او لم يصل الاربع ثم

يصلي نافلة الفجر ثم فريضة ثم ما بقي وان اتفق انه بعدما صلى ابو توهم عليه بقاء الليل يشتغل بصلوة الليل او

جوازا ان يضيف الى الوتر ركعة اخرى ويجعل الاربعة محسوبة من صلوة الليل بصحيحة ابن ابي عمير لكن مشكل من

جهة عدم الاطلاع على فتوى بذلك مع احتمال كون الظهور بقاء الليل عليه قبل الفراغ من الوتر فيضيف الى ركعة

اخرى في الظاهر ان ذلك صحيح منه فكيف كان ما ذكرناه هنا وفي الحاشية السابقة انما هو في صورة عدم التمكن

في القراءة وغيرها بان يكون الصلوة المتوسطة المتعارفة لا فيها زيادة طول احسنا الفريضة عن زيادة [illegible]

ولا زيادة قصر وتحقيق اطلاق الاخبار نعم في رواية عبد الله بن مسكان عن اسمعيل ابن جابر وعبد الله

ابن سنان عن الصادق ع انه قال اني اقوم آخر الليل واخاف الصبح قال اقرا الحمد واعجل واعجل ولا باس العمل بها

للعمومات والتسامح الا ان الاولى العمل بما ذكرناه   والمشهور العمل مستندهم الرواية التي رواها الكليني

والشيخ بسندهما القوي عن المرتضى عن ابي الحسن العسكري ع قال اذا انتصف الليل الى ان قال فاذا بقي ثلث الليل

ثم يطلع قبل الفجر ثم يطلع الفجر الصادق من قبل المشرق قال لمن اراد ان يصلي صلوة الليل في نصف الليل ان يطول

فذلك له وصحيحة اسمعيل بن سعد عن الرضا عليه السلام عن افضل ساعات الليل قال الثلث الباقي وعن الوتر اول

فجر الصبح قال نعم قد كان ابي ع ربما اوتر بعد الفجر وصحيحة مرازم عن الصادق ع قال قلت له متى اصلي صلوة

الليل فقال صلها آخر الليل الحديث او في كتاب علل بطريق كالصحيح عن الباقر ع ان قوله تعالى تتجافى جنوبهم

الاية نزلت في امير المؤمنين ع واتباعه من شيعتنا ينامون في اول الليل وانصب ثلثا الليل او ما شاء الله

فرغوا الى ربهم الحديث هذا كله مع قوله تعالى وبالاسحار هم يستغفرون والسحر ما قبل الفجر على ما نص عليه اهل

اللغة ولا يعارضها ما روي عن الصادق ع ان رسول الله ص كان اذا صلى العشاء الاخرة امر بوضوئه وسواكه فوضع

عند رأسه مخمرا فيرقد ما شاء الله ثم يقوم فيستاك ويتوضا ويصلي اربع ركعات ثم يرقد ثم يقوم فيستاك

ويتوضا ويصلي اربع ركعات ثم يرقد حتى اذا كان في وجه الصبح قام فاوتر ثم صلى الركعتين ثم قال لقد

كان لكم في رسول الله صلى الله عليه وآله اسوة حسنة قلت متى يقوم قال بعد الثلث الليل وفي حديث آخر بعد

نصف الليل وفي صحيحة مثل ذلك مع زيادة انه اي كم اربع ركعات الا خفق ايضا قال انه كان يصليها لا ركعتين

قبل ذلك لان الصحابة يعني بالاول المقصنها ان الرسول ص كان بعد العشاء ينام او لا يصلي الوتيرة وغيرها ولا

يظهر من الاخبار انه ينام ويكون تقصيها انه ع كان يركع حتى يقال يرفع راسه [illegible]

كان على قضية انه ع فيظهر منه زيادة طول القراءة ايضا فيها مع جميع ما ذكر يكون ذلك [illegible] وان كان

في الاول [illegible] كان لكم في رسول الله اسوة حسنة اذ الظاهر ان المخاطبين لم يكن لهم اسوة به [illegible]

بقول الأسوة في بعض الصلوة الليل انه لم يسمع عن الصحابة الأسوة الى الوقت المذكور بل وله التفريق المذكور
انه لو كانوا كذلك لم يخف على الصحيح عن صفوان ان يصنعوا بخلاف ذلك ولم ينقل انه م واصحابه كانوا جميعا يفعلون
كذلك بل لم ينقل انا ايضا نفعل كذلك علم بحسب ذلك الا ان الرسول م فقط بل ربما يظهر من الأخبار ان الائمة ما كانوا
يفرقون دائما بل ولا يظهر انهم كانوا يفرقون بل ربما يظهر من الأخبار ان الأئمة ما كانوا يفرقون دائما بل ولا يظهر
انهم كانوا يفرقون بل ربما يظهر خلافه فتتبع في الأخبار وكذلك الأخبار الواردة في كيفية الصلوة الليل وبيان
المكلفين لها انهم يأمرونا بالتفريق اصلا بل ربما كان الظاهر امرهم بفعلها غير متفرقة وسيجيء في وقت نفي
نافلة الفجر ما يؤكد ما ذكرنا شمول الأمر بالاحتشاء بها صلوة الليل وغير ذلك مما يظهر من الأصل على انه لم اذكرها
في هذا الكتاب مع ذلك لا يبعد ان يكون المكلف اذا اختار متابعة الرسول م ويفعل كذلك يكون مثابا لذلك وان
كان اخر الليل له افضل ثم حمل والله يعلم ومما ذكر ظهر ضعف ما استضعف ذلك به دليل الأصحاب ان رواية
زرارة فظاهرها هو ومشترك صحيحة بما قيل ذكرها بلفظ الثلث الثاني علم بذكر رواية المرتضع
انما لو كانت ضعيفة لكانت منجبرة بفتوى الأصحاب وظاهر الآية والروايات الأخر وكذا الى في رواية زرارة
مع ان الظاهر ان هذا هو ابن مسلم وفي الصحيحة هو الثلث الباقي لا ذكرنا وذكر في التنبيه للعشرة وقال عليه
الفقهاء مع انه لا يوافق بما ذكر قبله اذا سأله عن ساعات الوتر فقال احبها الي الفجر الاول   ووقتها
اختلف الاصحاب في اول وقتها ففي النهاية قبل الفراغ من صلوة الليل وهو اختيار ابن ادريس
وعن المرتضى انه طلوع الفجر الاول واما الاخبار ففي كثير من الصحاح احش بها صلوة الليل وفي ... الشهر بالاخر
لا ادري من يطلق صلوة الليل في كثير من الاخبار انها من تمتة الصلوة الليل وفي الموثق كالصحيح عن زرارة عن ابي جعفر
انما على احدكم اذا انتصف الليل ان يقوم فيصلي صلوته جملة واحدة ثلث عشرة ركعة ثم ان شاء جلس فدعا وان شاء
نام وان شاء ذهب حيث شاء الى غير ذلك من الاخبار وفي الصحيح اسمعيل السابقة احشهما الا الفجر الاول وفيه
على عدم انحصار الوقت فيه وفي كثير من الصحاح صلهما قبل الفجر وبعده وبعضها ... فيها التقية كما ستعرف
او ان الامر فيها في مقام توهم الحظر نعم في صحيحة حماد عن محمد بن حمزة بن بيض عن ابي ... عن الباقر
انه سأله عن اول وقت ركعتي الفجر فقال السدس الباقي وظاهرها لا تعارض الاخبار السابقة فضلا عن
ان يغلب عليها ويمكن حملها على مضمون صحيحة اسمعيل السابقة وكذا حمل دليلها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
عن الصادق م انه قال صلهما بعدما يطلع الفجر ... لعدم معلومية ان مرجع الضمير هو النافلة على
التقدير الظاهر فالمتبادر من طلوع الفجر هو الثاني كما هو مسلم عنهم فعلى هذا يكون الامر واردا في مقام توهم
الحظر اذ لا خطر في صلوتها بعد طلوع الفجر الصادق ولما يظهر من الاخبار من ورود المنع وورود التجويز بعدها

تركهم الفجر ويستعرف بعضها واما كون آخر وقتهما طلوع الحمرة فلصحيحة عبد الرحمن المذكورة وقوية يعقوب ابن سالم
عن الصادق انه قال صلهما بعد الفجر الحديث ... وصحيحة علي بن يقطين عن الكاظم م عن الرجل لا يصلي الغداة
حتى يسفر وتظهر الحمرة ولم يركع ركعتي الفجر أيركعهما او يؤخرهما قال يؤخرهما اذ لم ينكر عليه في اعتقاده الرخصة
عليه ومنها يظهر تعارف اطلاق ركعتي الفجر على النافلة في ذلك الزمان وكذا يظهر من الأخبار السابقة والآتية
مثل صحيحة زرارة وصحيحة البزنطي وغيرها وفي الصحاح الكثيرة ان ركعتي الفجر يصلي قبل الفجر ومعه وبعده وفي
الموثق ... مضافا الى عدم جواز الفريضة قبل الفجر وفي رواية اسحق بن عمار عن الصادق م عن الركعتين
اللتين قبل الفجر قال قبل الفجر ومعه وبعده قلت فمتى ادعهما حتى اقضيهما قال اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة
وفي صحيحة ابي بكر الحضرمي عنده م متى اصلي ركعتي الفجر قال حين يعترض الفجر وهو الذي تسميه العرب بالصديع
الى غير ذلك من الاخبار وبعضها الاستحباب المشهور بين الاصحاب لكن يحتمل جميع ما ذكرنا ما سنذكره
المآل   وقيل آخره ... هذا القول الى ابن الجنيد والشيخ وفي كتاب الاخبار الحديث
الزرارة عن الباقر م عن ركعتي الفجر قبل الفجر او بعده فقال قبل الفجر انهما من صلوة الليل ... ان تقايس
لو كان عليك من شهر رمضان اكنت تتطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدا بالفريضة وصحيحة زرارة
عن الباقر م انه قال له الركعتان اللتان قبل الغداة اين موضعهما فقال قبل طلوع الفجر فاذا طلع الفجر فقد
دخل وقت الغداة الى غير ذلك من الاخبار بما امر من الامر باحتشاء الصلوة الليل في الصحاح وما مر في
انهما من صلوة الليل وفي الصحيحة البزنطي احش بها صلوة الليل وصلهما قبل الفجر وصحيحة سليمان بن خالد
عن الصادق م عن الركعتين اللتين قبل الفجر قال يركعهما حين ترك الغداة انهما قبل الغداة لكن
يعارضها الكل في ذلك يمكن التوفيق اما بحمل لفظ الفجر في الروايات السابقة على الاول او حمل الامر في هذه
على الاستحباب وحمل الثاني على ... انتهى ومنشأ الرجحان ان مع الاحتمال لا يثبت التكليف اصالة
البرائة ولا يخفى ان الحمل في غاية البعد مع انه يخالف رواية حسين بن ابي العلاء انه قال للصادق م
متى اصلي ركعتي الفجر قال بعد طلوع الفجر قلت له ان ابا جعفر م امرني ان اصليهما قبل طلوع الفجر
فقال يا ابا محمد ان الشيعة اتوا ابي مسترشدين فافتاهم بمر الحق واتوني شكاكا فافتيهم بالتقية مع ان
في صحيحة زرارة ايضا اشعار بذلك كما لا يخفى وربما يظهر من ملاحظة ما ذكرنا ... ايضا بالنسبة
الى الاخبار السابقة المتضمنة لصحة الاتيان بالنوافل في اي وقت كان وحمل تلك الاخبار
يقول باستحباب النافلة باستيفاء اداء الفريضة ... القول هنا وكيف كان فالاحتياط واضح ومطلوب الشرع
لا في الضياء هو معتبرة صحيحة حماد بن عثمان عن الصادق انه قال ربما صليتهما وعلي ليل فان قمت

غير ظاهر رضاه بما ذكر من التصرفات سيما الصلوة والظاهر ان ما ذكرناه من صحة الصلوة ونفيها ما ذكره لا تامل
فيه وان وقع النزاع في صحتها في الملك المغصوب لانه غصبه غاصب عن صاحبه فمنع بعضهم عن الصلوة فيها للاجماع
المذكور وغيره وفيه ان المتبادر من التصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا اذن الشرع وان غصبه غاصب فلهذا الحال
الملكية المكان وكونه ماذونا فيه من المالك او الشارع ومن هنا حكم المرتضى ومن وافقه بصحة الصلوة في الصحراء
المغصوبة لعلهم استصحابا للاذن الحاصل قبل الغصب ولدلالة الحال مع تعليلهم الظاهر ان مرادهما ان لعل الفقها
تصحيح الصلوة فيها لبعضها باقية على حالها لم تتفاوت لان غصب الغاصب لا يصير منشاء لعدم الاذن لغيره ومنع
ثم الغاصب لا يجوز ان يصلي فيها لحصول العلم العادي بعدم رضا المغصوب منه بفعل الغاصب فلا فائدة
بانه لا نقول بحجية الاستصحاب فكيف تمسك به ومادة الاستصحاب القوي كما هو ... في استعمال
الاستصحاب لم يكن حجة عند المرتضى فكيف تمسك في المقام به ثم لا يخفى ان ما ذكرناه ... بحال كون المكلف عالما
بالغصبية ومختارا اما المضطر فلا شك في صحة صلوته واما الناسي فالظاهر ان صلوته ايضا صحيحة لكون النهي تعلقا
... واما الجاهل بالغصب فصلوته صحيحة اجماعا ومنشاؤه عدم توجه النهي اليه بالبديهة لكونه معذورا بالنسبة
الى موضوعات الاحكام فلا بطلان واما الجاهل بالحكم فصرح الاصحاب بانه غير معذور فيبطل صلوته لا حقوق ...
العامد وجاهل الغصب ... بعض المتاخرين نظر ... ثم اعلم انه لو اذن المالك للغاصب ولغيره في الصلوة
فهي صحيحة لعدم النهي المانع ح ونقل عن الشيخ في ... انه لو صلى في مكان مغصوب مع الاختيار لم تجز الصلوة
فيه ولا فرق بين ان يكون هو الغاصب او غيره ممن اذن له في الصلوة لانه اذا كان الاصل مغصوبا لم يجز الصلوة
واختلف كلام الفاضلين في فهم مراد الشيخ فالعلامة على ان مراده بالاذن الغاصب والمحقق في المعتبر على اذن
هو المالك ايضا على انه اذا صار مغصوبا دخل تحت كلام الاصحاب المدعيين للاجماع على ان الصلوة في المكان
المغصوب باطل حرام وفيه ... بل ... صلاح صاحب المكان المغصوب منه لكن الظاهر من المدينة ومن ...
وبالنسبة الى الصلوة وصلوة من اذن له لعدم تحقق الغصبية في حقهما لكن على هذا كان التعريض بحال الصلوة
اذن المالك اولا كما لا يخفى وتوجيه التضعيف لذلك بان المالك لم يتمكن من التصرف ... ذلك
كالبايع فان البيع يكون باطلا بخلاف المشتري المنقرض فيه ضعيف لانه على الظاهر ... مع ان بطلان بيع
على المشتري ... او استيفاه ... مع نظر ... فهم العلامة يكون حمل الشيخ من اذن له في الصلوة
... اذ لا ... صحيحا ان الصلوة مع ان اذن الغاصب لا تحتاج الى البيان ولو اذن بالصلوة والكون ثم
امر بالخروج قبل الشروع فيها يجب عليه المبادرة الى الخروج على الفور لان التصرف من اذنه ممتنع شرعا في
التصرع بطريق اولى فان كان الوقت ضيقا صلى حال كونه مشتغلا بالخروج وصحت صلوته لان الصلوة المنهي ...

لانها مضيقان

مضيقان بالجمع بينهما بحسب الامكان واجب ولا يمكن الا بما ذكرنا وان كان الوقت واسعا يجب التاخير الى الصلوة
الى ان يخرج ولو كان الامر بالخروج في اثنائها ففيه اقوال احدها القطع مطلقا مراعاة لحق الادمي وثانيها الاتمام
مطلقا وثالثها القطع مع السعة والخروج مع الضيق متشاغلا بالصلوة ورابعها الاتمام مطلقا ان كان الاذن صريحا
وان كان مطلقا فمع السعة القطع والخروج متشاغلا بالصلوة مع الضيق والقول الثاني لا يخلو عن قوة وفاقا
للمصنف كما عرفت بالبيان الاستصحاب لان الصلوة على ما انعقدت عليه وان الكلام من اذن المالك انه اذن
لم يبق الصلوة وانه يجب عليه اتمام الصلوة ويحرم عليه قطعها سيما اذا وقع الاذن بالصريح فظهر الجواب عن
تضعيف بعض ما بعد هذا القول بتوجه النهي المنافي للصحة وايضا حق العباد على الضيق منه واما الوضوء
والغسل في المكان المغصوب فخارج ذلك صحيحا لان الكون الحرام ليس بعينهما ولا جزئهما بل هو خارج
عنهما ولازم للغسل والوضوء اغتسل وتوضا الا ... بقعاده ... مثل ... الماء ونحوه
وصب ... لم يكن هذا الامر بين الوضوء والغسل ولا جزئهما فلا يجتمع الامر والنهي في محل
واحد لان المقدمة غير منحصرة في الاجتماع لان التكليف بالايطال وعدم الامكان الامتثال ... مقدمة ...
في الاجتماع في الكلام بين ... المقدمة والمقدمة لانه لا يتحقق الا بها مطلقا ...
لا يتحقق الا بها فكيف يمكن فعل ذي المقدمة الواجب بدون مقدمة الحرام بل ... كما فيه
ان الجمع بين الواجب والحرام غير واجب من الشرع بل غير جائز لعدم تجويز فعل الحرام ثم المكلف ...
جمع بينهما مع تمكنه من عدم الجمع ... الاثم لكونه مكلفا بما لا يطاق ... مثل ... تحقق
في تكليف المكلف بغسل يديه ومسح رجله في موضع ... ويده ورجله ... واختياره ... كان
الان لا اختيار له ... يمكن ... فلما كان ... على التامل فيما نحن فيه ... الا
مانع من ابقاء العورات ... والغصب على حالها والقول بالصحة والحرمة لكن الحق ان التكليف ...
... وان جاز ... بالنسبة الى الاول من صلوته واما المقام فلا ...
ان المكلف ... مع تمكنه من عدم الجمع ... لكن لا يخفى ان المسح هو ... وهو كون ...
بالنسبة الى المسح يكون باطلا ... كان في الصلوة فيامها وقعودها وركوعها وسجودها في المكان المغصوب
بالحرام ... حال النية ايضا فان مسح الجبهة والكفين بعد الضرب ... ان الفعل في المكان المغصوب
... الحمام المغصوب فيكون حراما ... فكان الاحوط عدم الاكتفاء ... هذا الفعل ...
لا يشترط ... عدم اشتراط طهارة موضع المصلي غير موضع الجبهة ... الوضوء والتيمم
... المصلي او بدنه وعن المرتضى اشتراط طهارة موضع المساجد السبعة ... الجبهة

واما اشتراط طهارة موضع الجبهة فاجماعي نقله المحقق في المعتبر والتذكرة والمنتهى والغنية وابن زهرة في الغنية
بل لا اعرف فيه مخالفا وعليه المسلمون في الاعصار والامصار مع كونه مما يعم به البلوى ويكثر اليه الحاجة والاخبار نعم
في بحث تطهير الشمس واما انه يشترط الطهارة مع عدم التعدي فيدل عليه مضافا الى الاصل والعمومات صحيحة زرارة
عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الشاذكونة يكون عليها الجنابة ايصلى عليها في المحمل فقال لا باس
بالصلاة عليها الى غير ذلك من الاخبار الصحاح ومنها صحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى عن البواري
يبل قصبها بماء قذر ايصلى عليها قال اذا يبست فلا باس وصحيحة الاخرى عنه عليه السلام عن البواري يصيبها البول
هل يصلح الصلاة عليها اذا جفت من غير ان تغسل قال نعم لا باس وصحيحة الاخرى عنه عن البيت والدار لا تصيبهما
الشمس ويصيبهما البول يصلى فيهما اذا جفا فقال نعم وقد مر الكلام في هذه الاخبار في بحث مطهرية الشمس وخبر
النهي عن الصلاة في المزابل والحمامات وغيرها من مواطن النجاسات فالطهارة معتبرة والجواب عنه ان النهي محمول على الكراهة
جمعا لضعف سندها وتعارضها بالصحاح والمعتبرة الكثيرة واما ابو الصلاح فلعل مستنده ما دل على اشتراط
طهارة المسجد فانه بعمومه يشمل مواضع غير الجبهة من المساجد السبعة وصحيحة ابن محبوب عن الرضا عليه السلام
عن الجص توقد عليه العذرة وعظام الموتى يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب ان الماء والنار قد طهراه ونحوها
من الاخبار فلاحظ وتامل وموثقة ابن بكير كالصحيح عن الصادق عليه السلام عن الشاذكونة يصيبها
الاحتلام ايصلى عليها قال لا والجواب ان هذه الاخبار معارضة بما هو اكثر صحاحا واوضح دلالة واشتهر
بين الاصحاب ويمكن الجمع بحمل هذه على ارادة موضع الجبهة وحمل غيره والله يعلم لكن الاحوط بل
التورع عن الشبهة بل الاحوط اعتبار الطهارة مطلقا ثم اعلم انه هل المعفو عنه في الصلاة مع التعدي مخصوص بمن
يكون النجاسة غير معفو عنها ام لا المشهور ان ذكره [illegible] كما عن الاول يحتج بعدم المنع
مع العفو وبانه لا يزيد على ما هو على المصلي وسوغ بعض على ما نقل اشتراط عن الثاني بل ادعى الاجماع
قال الاجماع منا واقع على اشتراط خلو المكان من نجاسة متعدية وان كانت معفوا عنها في الثوب والبدن
انتهى وهو الاحوط بل الاقوى ايضا للاجماع المنقول يستحب للرجل استحبابا مؤكدا صلاة المكتوبة في
المساجد من بيوت الله والاخبار الواردة في فضل الصلاة فيها وذم ايجاد تركها من غير علة اكثر من ان تحصى
منها رواية علي بن الحكم عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال من مشى الى المسجد لم يضع رجلا على رطب
ولا يابس الا سبحت له الارض الى الارضين السابعة وروى في التهذيب مكتوبا ان بيوتي في الارض المساجد فطوبى
لمن تطهر في بيته ثم زارني في بيتي الا ان على المزور كرامة الزائر الا بشر المشائين في الظلمات الى المساجد بالنور الساطع يوم
القيمة ورواية طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام قال لا صلاة لمن لم يشهد الصلاة المكتوبات

من جيران

من جيران المسجد اذا كان فارغا صحيحا الا العليل [illegible]
تفعل فيها ونحن نحققه في بحث صلاة العيدين وفي الكشف المساجد ثم وروى الشيخ [illegible] الى ان قال
كالصحيح عن معاوية بن عمار عن الصادق ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصلاة في مسجدي كالف في غيره الا
المسجد الحرام فان الصلاة في المسجد الحرام تعدل الف صلاة في مسجدي وفي الصحيح الذي ذكره والصحيح في الذي تقدم عن
بن حكيم عن الباقر عليه السلام انه لو يعلم الناس ما في مسجد الكوفة لاعدوا له الزاد والرواحل من مكان بعيد ان صلاة
فريضة فيه تعدل حجة وصلاة نافلة تعدل عمرة وعن الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين ع قال النافلة في هذا المسجد
تعدل عمرة مع النبي صلى الله عليه وآله والفريضة تعدل حجة مع النبي وقد صلى فيه الف نبي والف وصي
ونحو ذلك رواها الصدوق في الفقيه عن امير المؤمنين ع واما فضل الصلاة في سائر المساجد مثل مسجد بيت
المقدس [illegible] وغيرهم فيجيء ان شاء الله تعالى في كتاب المزار واما النوافل فقال [illegible]
الا ان ايقاعها في المنزل افضل لان ايقاعها في حال الاستتار ويكون ابلغ في الاخلاص ولقوله تعالى ان تبدوا
الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم وروى زيد بن ثابت قال جاء رجال يصلون
بصلاة رسول الله فخرج مغضبا فامرهم ان يصلوا النوافل في بيوتهم وروى عن زيد بن ثابت عنه ع انه قال
افضل الصلاة صلاة المرء في بيته الا المكتوبة وهو لا ان مقتضى الاستحباب فعل الفريضة في المسجد [illegible]
في النوافل فلا يكون فعلها فيه مستحبا خصوصا نافلة الليل [illegible]
رجحان فعلها في المسجد ايضا كالفريضة وهو حسن خصوصا اذا امن على نفسه الرياء ورجا اقتداء الناس
ويشهد [illegible] عليه روايات كثيرة منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن معاوية بن وهب عن الصادق ع ان
النبي ص كان يصلي الليل في المسجد وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال قلت للصادق ع اني لاكره
الصلاة في مساجدهم فقال لا تكره فما من مسجد بني الا على قبر نبي او وصي نبي قتل فاصاب تلك البقعة رشة من دمه فاحب الله تعالى
ان يذكر فيها فادّ فيها الفريضة والنوافل واقض فيها ما فاتك والجواب عن الاول بان صلاة الليل كانت
واجبة عليه فلا حجة فيها مع ان الفعل لا يعارض القول اذ لعله من جهة اقتداء الصحابة ونشر هذه الصلاة
بينهم مع ان الفعل من النبي ص وهو لا ينافي وقت الاخلاص سواء وقع مستترا او بين الناس وعن الثاني
برفع منع الحظر كما توهم السائل والاقوى ما قاله [illegible] من افضليتها في المسجد ولا يضر ضعف مستنده لانجباره
بعمل الاصحاب وفيه نظر [illegible] ان الكلام في رجحان نقل فعل النافلة من حيث هو هو في المسجد مع قطع النظر
عن الدواعي الخارجية مثل اقتداء الناس وترويج النافلة بين المكلفين وربما كان في البيوت موانع عنه او وجوه
على اولوية فعلها في غيرها وانه ربما كان الضوء في المسجد [illegible] مثل ما ورد في الاخبار من استحباب الصلاة

ناقلة كانت او مريضة في المسجدين ومسجد الكوفة وغيرها من الاماكن الشريفة مع اشرفيتها او بخصوص الفاظ
في خصوص مسجد مثل صلوة الواجبة في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وغير ذلك مثل الصلوة في مسجد الكوفة او مسجد
صعصعة وغيرها لا ستغرب فاما المرأة فصلوتها اه وفي رواية اخرى عن الصادق عم قال صلوة المرأة
في مخدعها افضل من صلوتها في بيتها وصلوتها في بيتها افضل من صلوتها في الدار ولا يعارضها تقرير النبي صلى الله عليه وآله لهن على
حضورهن المسجد وصلوة جماعة لان التقرير لا يقتضي الافضلية مع ان التقرير لا يعارض القول او نقول
بفضيلة وهي ادراك جماعة النبي صلى الله عليه وآله التي هي افضل الفضائل مع حفظهن عن الاجانب بستر الحجاب اه
اقول لا شبهة في تحقق الاجماع عليه على ما نقل في المنتهى عن عامة اهل العلم ويدل على ذلك ايضا مضافا الى السنة
منه صحيحة ابن وهب عن الصادق عم قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجعل العنزة بين يديه اذا صلى
عليه وآله يجعل العنزة بين يديه اذا صلى ومنها رواية ابي بصير عن الصادق عم قال كان طول رحل رسول الله صلى الله عليه وآله
ذراعا وكان اذا صلى وضعه بين يديه ومنها رواية غياث عن الصادق عم ان النبي صلى الله عليه وآله وضع قلنسوة وصلى
اليها وصحيحة اسمعيل ابن بزيع عن الرضا عم في الرجل يصلي قال يكون بين يديه كومة من تراب او يخط بين يديه بخط
المعتبر وغير ذلك من الاخبار الدالة على استحبابه او نحو ذلك واعلم ان هذه الاخبار تدل على تحققه بالعنزة وغيرها
ما هو مختص بالاتخاذ واما المتحقق بالحائط والسارية ونحو ذلك من الاخبار المنصوص غير معلوم واما انها
واضحة والاجماع محقق فيها ايضا وبعض الفقهاء فهموا من الاخبار التمثيل بالعنزة وغيرها كما يشهد عليه صحيحة
ابي بصير عن الصادق عم قال لا يقطع الصلوة شيء كلب ولا حمار ولا امرأة لكن استتروا بشيء فان كان بين يديك
قدر ذراع رافع من الارض فقد استترت وغيرها مما سيذكره المصنف ولا يخفى ان اكثر الاخبار مطلقة بل بعض
ذكر المعهود فظهره حمل على المثل وفي رواية ابي بصير وصحيح الكليني والشيخ لكن في بعضها [illegible]
واعلم ايضا انه لا شبهة في كون مكة شرفها الله تعالى مثل غيرها في استحباب السترة للعمومات والاطلاقات
انما لم يكن مانع من المانع كالازدحام وغيره للتضييق على الناس لكن ربما لا يمنع ذلك مثل الخط بين يديه
ما في الكافي لا باس ان يصلي في مكة بغير سترة لان النبي صلى الله عليه وآله صلى هناك وليس بينه وبين الطواف
سترة لان الناس يزدحمون هناك فلا يمنع للمصلي ان يختار بين يديه لضيق على الناس وهو حسن لصحيحة
معاوية بن عمار انه قال للصادق عليه السلام اقوم اصلي بمكة والمرأة بين يدي جالسة او مارة فقال لا باس
انما سميت بكة لانه يبك فيها الرجال والنساء يعني تزدحم فيها ولو كان الساتر معتبرا في الصلوة لحصل
البتة والمصلي معاقب بعض لعصيانه لا شبهة ولو تحقق استحباب السترة بمكة لا الالحاق الثاني لان الحرم
يتحقق بسواها السترة بالمنصوص فلم يتحقق الاستحباب للعموم وان كان الاحوط اعتبار الحكم على السترة بعض

لا نظير من بعض الاخبار من منع الاستقبال بين الصلوة وينبغي الاشعار الى الظاهر انه اتفاق الكل وما دله
على اتحاد الشرايط في ذلك والخبر وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله اذا صلى احدكم الى سترة فليدن
منها لا يقطع الشيطان عليه صلوته وقدرة المعتبر بها بين الشبر بصحيحة عبد الله ابن سنان عن
الصادق عليه السلام قال اقل ما يكون بينك وبين القبلة مربض عنز واكثر ما يكون مربض فرس ولما روي
عن سهل بن ساعدي قال كان بين مصلى النبي صلى الله عليه وآله وبين الجدار مربض الشاة ويستحب دفع المار بين يديه عن
ان بين كما صرح به بعض الفقهاء الحسن الذي ذكر المصنف روى ابن ابي يعفور والحلبي عن الصادق عم اه
مثل ما روى الكليني عن محمد ابن مسلم قال دخل ابو حنيفة على ابي عبد الله عم فقال له رايت ابنك موسى
يصلي والناس يمرون بين يديه فلا ينهاهم فقال ادعوه لي فقال له في ذلك فقال ان الذي كنت اصلي له كان اقرب
الي منهم يقول عز وجل ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فضمه الى نفسه ثم قال بابي انت وامي يا مودع
الاسرار فخالف رواية ابي سعيد الخدري وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله فان ابى فليقاتله فانما هو
شيطان ولعل المقتضي كونه حجة بحمله على تاكد الاستحباب بالدفع لما عرفت مضافا الى الاجماع على عدم تحريم عدم
الدفع مع ان تاكد الاستحباب ايضا محل تامل لرواية ابن مسلم وغيرها ومما ذكرنا ظهر ان الدفع لا يبعد ان يكون
بغير شائبة لان الادنى حرام بلا شبهة فكيف يحكم بالمقتضى الذي استحبابه لا يخفى على المتأمل فيه والامر للدفع
لعله للاتقاء وخوفا على الشيعة من ان لا يتركوا متعرضا بالتشيع فتدبر والظاهر من الحسن وغيره ان استحباب
الدفع اعم من ان يكون له سترة ام لا كما لا يخفى على المتامل لكن بعض الاصحاب قيد خصوصا وكره اه
وعلله لا يخفى ان هذا الحكم لا يكون من جهة قوله عم ما استطعت لان مفاده ارتفع بالحجة حالة الاستناد
يتحقق بين صفة واحدة وهو ليس يتحقق لان الظاهر من الخبر لتوقع قبل الاستناد بل الدفع بالاستناد كما يظهر من
في الحاق لكن يتجه ذلك بعض العبارات من الستر وكره او ط الاصحاب ذلك والعلة التي ذكرها في
واما الخبر فهو ما روى عن النبي عم انه لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه لكان ان يقف اربعين خير له من
ان يمر بين يديه وشك الراوي في اليوم والشهر والسنة مرتين بعض العامة انه فيشكل الاستدلال
مثل هذا الخبر سيما بملاحظة الاخبار الواردة في الامر بترك العمل بما وافق العامة من الاخبار الا ان يكتفي
اذا كان الخبر من العامة موافقا لهم ولعل بقضية العمل يحمل على شدة الكراهة لما عرفت وكره اه
اختلف الاصحاب في هذه المسألة فالشيخان وابو الصلاح وابن حمزة ذهبوا الى المنع في صورة تقدم المرأة ومحاذاتها
له ولعل لم يكن حقيقة بحيث يتقدم الرجل عليها بصدره او بقدمه شبر او ذراع ما لم يتقدم بجميع جسده فاذا
تقدم كذلك او كان بينهما عشرة اذرع انتفت الحرمة وكذا نسب العلامة اليهم وحكاه عن ابي ابن

حيث خص ارتفاع المنع في صورة تكون المرأة خلف الرجل اذ المتبادر من الخلف تأخرها بمقدار مسقط جسدها واقعا
على ذلك الشيخ الاجماع وعن المرتضى في المصباح الكراهة وبه قال ابن ادريس وهو المنقول عن [illegible] الناصريات
الأقرب للنا عليه بعد المذكورات من الأصل والاطلاقات تشعر اختلافات الأخبار الواردة في نحو هذا البعد
الواقع المنع اذ لا شك في كونه دليل الكراهة ورواية جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي والمرأة
تصلي بحذاه قال لا بأس وقصور السند بابن فضال والارسال غير مضر بعد الانجبار بعمل اكثر الاصحاب لا
سيما مثل المرتضى وابن ادريس ممن لا يعمل بخبر الواحد الا بعد احتفافه بالقرائن القطعية وهذا ابن ابي عمير
الثقات مع صحيح البزنطي انه روى عن جميل الرواية بطريق صحيح عن الصادق عليه السلام انه قال لا بأس ان تصلي
المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي ولا يخلو عن الفضل كون الروايتين واحدة والمغايرة من جهة النقل بالمعنى
تعليله في هذه الصحيحة بقوله [illegible] فان النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي وعائشة
مضطجعة بين يديه وهي حائض وكان اذا اراد ان يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتى يسجد اذ لعلها
يبتني على القياس بطريق اولى لما استدل الراوي بانه مع حيضها واضطجاعها بين يديه ما كانت مانعة
عن صلوته ففي الطهر والصلاة بحذاه بطريق اولى او لعدم القائل بالفصل بعد او يكون قوله تضطجع سا[قطا]
عن قلم الناسخ او غير ذلك فحملها على الوهم وهم لما ذكرنا فتدبر جدا وصحيحة ابن مسلم عنه عن الرجل يصلي في زاوية
الحجرة وامرأته او ابنته تصلي بحذاه في الزاوية الاخرى قال لا ينبغي ذلك فان كان بينهما ستر اجزأه وصحيحة
محمد الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي في زاوية وامرأته او ابنته تصلي في الزاوية الاخرى قال
لا ينبغي ذلك الا ان يكون بينهما ستر وتقريب الاستدلال عليهما مع ان كلا منهما يصلح للكراهة قرينة على ان المراد من الأخبار الأخر
بعين ما ذكرنا مع ان المتبادر من [illegible] بالقبيلين المحرم وبالباء فتكون الروايتين صريحتين في [illegible]
المنصوص وظاهرة فيما ذكرنا ولعل منشأ الفقيه الحصر للاجزاء في الستر لا وجه له اصلا ولا مناسبة اذ مع الستر
لا منع اصلا فكيف يقول اجزأه فان الاجزاء ظاهر في [illegible] مرتبة دفع المنع في مع المناسبة والحصر فان اول
مرتبة الاجزاء منحصر في البعد بشبر ويكون احدهما رواية والاخر في الرواية الاخرى وان كان ظاهرا في البعد
والكل [illegible] الا انه لما كان بعض البعد [illegible] مع الاستثناء المذكور فلذلك ولا ظاهر له اقل مرتبة
ما يرفع المنع بان يكون قوله وكذلك في الروايتين اشارة لا نفي الصلاة احدهما بحذاء الآخر حتى يكون ذلك
كالمتن في المسألة وبالجملة لعل مراعات ما ذكرنا من عدم الوجه في الحصر المذكور وعدم المناسبة المذكورة اولى
من مراعاة هنا ولنا ضبط الشيخ ما ذكرنا ثم وفي بعض الاخبار ورد التصريح بلفظ الا لفظ الكراهة مثل صحيحة
الفضيل المعتبر في كتاب العلل عن ابي جعفر عليه السلام قال انما سميت مكة بكة لانه تبك بها الرجال والنساء والمرأة

تصلي بين يديك وعن يمينك وعن شمالك وعن يسارك ومعك ولا بأس بذلك انما يكره في سائر البلدان
وهو على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيه تصرف في الطلب واما على القول بالعدم فهو كالصلاة قريب فلا
بعد [illegible] منها كالفطرة لا ينبغي في ضرب من النسا [illegible] الحرام باستعمال هذه العبادات هنا
مع ان منها وقع التصريح بعدم المانع والبأس في مكة فاذا ثبت الجواز فيها ثبت الجواز في غيرها لعدم
القائل بالفصل ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال اذا كان بينها وبينه قدر ما يتخطى او قدر عظم
الذراع فصاعدا فلا بأس ان صليت بحذائه وحدها وصحيحة ابي بصير عن الاصبغ عن الصادق عليه السلام قال
سألته عن الرجل والمرأة يصليان جميعا في بيت والمرأة عن يمين الرجل بحذاه قال سألته
عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد والمرأة عن يمين الرجل بحذاه قال لا الا ان يكون بينهما شبر او
ذراع مضافا الى ان ذيل هذه اشعار بالكراهة ايضا حيث قال في آخرها كان طول رحل رسول الله
ذراعا فكان يضعه بين يديه اذا صلى ليستره ممن يمر بين يديه وذكره ع ذلك عقيب ما تقدم يشعر بكونه
ع في بيان مقام ما يكره للمصلي وما يوجب نقصه وذلك لكراهة الصلاة في موضع الذي المار بين يديه
الجمع المستر بمثل ذلك كما حكى الشيخ باجماع الفرقة ويشعر التقييد بالصلاة [illegible] الا بحقيق
ولا يقتضي مع الصلاة بهذا الوجه وما رواه ابو بصير عن الصادق ع قال سألته عن الرجل والمرأة
يصليان جميعا في بيت الحديث وقد تقدم ومن العبارات الصادرة عن الصادق ع انه سئل عن الرجل له
ان يصلي وبين يديه امرأة تصلي قال لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع وان كانت
عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك فان كانت تصلي خلفه فلا بأس وان كانت تصيب ثوبه
الحديث ومع حمل ذلك [illegible] عن النبي ص قال اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى فلعله
يتأخرن عن من خالف فيه تبطل صلوته والجواب اما عن الاول فبان اشتمال هذه الاجماعات لا تنافي
من وجه ظاهر ولو سلم فغايته الأمر [illegible] من الصحيح وهو معارض بما تقدم ما في ذلك من الحمل
الثاني فيحصل الظن الاجتهادي فيما ذكرناه وهو مقدم في مقام العمل واما عن الثالث فلما عرفت من
كونها دالة على عدم الحرمة كغيرها من الروايات واما الجواب عن الرواية [illegible] معارضتها تقادم
ادلة التي ذكرناها مع ان مضمونها البعد باكثر من عشرة اذرع وهو لا يقول به واما عن الرابع فلعدم
الصحة سندا ودلالة لا اشعار بتأخيرهن من حيث آخرهن الله تعالى لا نسلم فلا بد له على الصحيح المنع
الا انا علم ان الله تعالى آخرهن فيها و[illegible] التقبيل صح   جمع من الاصحاب منهم الشهيدان
وصاحب [illegible] والشيخ علي [illegible] كل منهما [illegible] صحة صلاة [illegible] الحائل

باستجماعها الشرائط المعتبرة في الصحة فلا تعلق الحكم بالفاسدة بل يبقى الامر حسن بعد عدم تعلق الكراهة
في حكم العدم واحتمل الشهيد الثاني عدم الاشتراط لصدق الصلوة على الفاسدة ونفى عنه البعد في الذخيرة
وفيه ما فيه لمنع صدق المذكور حقيقة بل الاعم على ما سلمنا لكن المطلق ينصرف الى الفرد الكامل
تنبيه على ما اخترناه يعتبر في رفع المنع حرمة او كراهة العلم بالفساد قبل الشروع فلو علم بعد الفراغ لم يؤثر
في الصحة وعدم الكراهة لصيرورتها باطلة بالمحاذات عنده اما الاول فلعدم تأتي نية القربة التي
هي شرط الصحة والحلية واما الثاني فلا قياس على الفعل المكره والمرجع والظاهر انه يرجع ويكره
يعلم   الحاق الاخبار المتقدمة يقتضي عدم الفرق في اقتران الصلوة كل منهما او سبق احديهما على
ولكن جمع المتأخرين خصصوا البطلان بالمقارنة والمتأخرة دون السابقة وبعضهم انه بعيد عن الخواص
الشرعية تأثير فعل الغير بغير اختيار المكلف في ابطال صلوته بعد افتتاحها على الصحة وبعضهم
ان الصلوة السابقة كانت صحيحة قبل هذا فيكون بعده كذلك استصحابا للحالة السابقة والاطلاق بعد
حصول الشك في شموله للمقام باق بمقتضاه لا يصلح قاطعا للاستصحاب لعدم تبادر هذه الصورة منه
الاخبار الدالة على ان صلوة المسلم لا يقطعها شيء والشيء نكرة في سياق النفي تفيد العموم فيشمل صلوة
المراة المتعاقبة على صلوته بل وقع التصريح في بعض بلفظ المراة حيث قال م وصحيحة ابي بصير لا يقطع صلوة
المسلم شيء كلب ولا حمار ولا امراة ولا معنى لنسبة القطع الى نفس المراة فيكون المراد والله يعلم ان
شيئا من فعلها لا يقطع الصلوة من فعلها فلا تنقطع وبالجملة ثبت من هذه الاخبار الصحاح المعتبرة عدم
قطع صلوة المراة لصلوة الرجل بالعموم فيجب الحكم بعدم قطع صلوة الرجل لصلوة المراة ايضا لعدم القائل
بالفرق   لو صليا ولم يعلم احدهما بالآخر الا بعد الفراغ فالحكم بصحة صلوتهما لعدم تعلق النهي
بصلوتهما لعدم شمول الاطلاق لها في هذه الصورة لكونها غير متبادرة منها بل المتبادر غيرها واما لو علما
في الاثناء فالظاهر الصحة ايضا للاستصحاب وعدم معلومية تعلق النهي بها نظرا الى عدم كون مثل هذه
الصورة متبادرا من تلك الاخبار فتنتفي الحكم بالحرمة والبطلان والكراهة وكون ما لا يعتبر على
مكان واحد والمتبادر منه الوقت من الشيخ في بعض القول بالوجوب كما تقرر عنده صلى الرجل اولا ثم المراة
ثانيا وبه صرح جماعة من الاصحاب قال والظاهر ان كلهم منه   من الشيخ في بعض القول الاول
كما نقل عنه سوغ لا بعض الاخبار منه الصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن المراة
تصلي بحيال الرجل فان صلى حيث المراة والامر حقيقة في الوجوب وصحيحة ابي بصير لا يمكن
الاستدلال لعدم وجوب تقديم عبد الله بن ابي يعفور قال قلت للصادق ع اصلي والمراة الى جنبي

فقال لا الا ان تتقدم هي او انت الحديث لضعف الدلالة لاحتمال رواية الحديث لضعف الدلالة لاحتمالها
ارادة ان الحرمة او الكراهة لا ترتفع الا ان تتقدم هي او انت ويكون المراد انها ان اتفق تقدم صلوتها
على صلوته فلا يكون ح نهي وتقدم صلوتها ربما يكون لعدم ارادة الرجل الصلوة اولا وانما لا ننفيه بعد
اشتغاله بالصلوة او تقدمه لكن ما لا ننفيه يحتمله لكنها مع وقت بالجملة
على عدم وجوب تقدم الرجل لعدم المنافات بين تقدم المراة بسبب من الاسباب المقتضية بوجوب تقدم
الرجل لكن على المختار من كون المنع عن المحاذات والتقدم لضعف الدلالة الامر بالتقدم مع الروايتين
فيشكل الحكم بالوجوب وبقي على الاستحباب   هذا في غير المكان المختص بالمراة او المشترك بينهما
بغير علمها ونفعها تامنيها فلا اولوية لتسلطها على ملكها وكذا لا قضاء على مورد النهي لكن
الافضل لها تقديمه لفحوى الخبرين المذكورين ولو تشاحا فقدم في المكان المشترك اقرع لان القرعة لما
يلحق من فحوى الخبرين وغيرهما   لو صلت المراة خلف الامام جامعة محاذية لمحل الفعل التحريم
والبطلان تبطل صلوتها وصلوة الامام ومن على يمينها ويسارها ومن تأخر عنها مع علمهم بالحال ومع
عدم العلم تبطل صلوتها وصلوة الامام ومن على يمينها لا غير مع علم الامام خاصة تبطل صلوتهما خاصة
هذا اذا علمت بالمحاذات والا فالحكم صحة صلوتها هنا لازم على القول بان الصلوة الفاسدة تؤثر
في السابقة او جواز تكبير المأموم مع الامام لو كبرت معه والا صحت صلوة الامام لتقدمها لكن
يبقى الكلام في المأمومين والظاهر البطلان مع علمهم بصلوتها   فما الحق جمع بين الاصحاب ان هذا
الحكم مخصوص بحال الاختيار فلو ضاق الوقت عن المكان فلا كراهة ولا تحريم واستشكل في الروضة
على تقدير الحرمة بناء على ان المحاذاة مانع من الصحة مطلقا والنصوص مطلقة والتقييد بحال الاختيار
يحتاج الى دليل وفيه ان الحكم بالبطلان مشكل لتعميم عدم ظهور شمول الاطلاق فاتت لهذه الصورة نظرا
الى كونها غير متبادرة وغيرها متبادرة فيجب حمل المطلقات على المتبادرة منها عند الاطلاق بعد
غيرها ولو سلم الشمول فيجب تقييدها بالادلة الدالة على وجوب وقوع صلوة كل منهما في الوقت
دون خارجه وكل من هذه الادلة اقوى بحيث لا يقاومها شيء من ادلة المنع ولان قلنا بالادلة الدالة على
لو كانتا على مستوى سفل بحيث لا يتحقق التقدم ولا التأخر فالحكم المذكور
في نظر الصحة لعدم معلومية دخول مثل هذه الصورة فيما دل على اشتراط الكيفية في رفع الحكم حرمة
او كراهة وتردد الشيخ في ذلك نظرا الى اقتضاء اشتراط العشرة في الروايتين بالتقدم والمحاذاة عدم الاكتفا
بالتقدم والتأخر والمحاذات واشتراط نفي البأس بالصلوة خلفه يقتضي اعتبار العشرة هنا لعدم تحقق الخلفية

تعارضهما تدافعا وغيرها مما عرفت من ان الصحة النادرة النافية الغير المتبادرة من الاطلاقات لعدم [illegible]
منها [illegible] الأشهر الأظهر لاختصاص الحكم المذكور حرمة او كراهة بالرجل والمرأة اما الصبي والصبية فلا
اما على القول بعدم شرعية عبادتهما فظاهر لما عرفت من كون الفاسدة كالعدم واما على المختار من كونها
شرعية فلذلك ايضا اقتصارا فيما خالف الأصل على مورد النص لعدم اطلاق الرجل والمرأة عليهما حقيقة
وان اطلق عليهما فلعله لأصل ان الاطلاق الحقيقة وهو الذي [illegible] عن معناه ولو سلم الاطلاق عليهما حقيقة [illegible]
ما ذكرناه من انهما لكونهما من الافراد الغير المتبادرة وعن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد ان الصبي
والبالغ يقرب حكمهما من الرجل والمرأة ولعله عنى بالبالغ الصبية لان الصغر التي على فاعل تذكر فيها
المذكر والمؤنث ولم اجد لما ذكرناه وما قاله بعض من ان مستنده ما يوجد في كتب اللغة من اطلاق
الرجل على غير المكلف فانه قال في القاموس الرجل بالضم معروف وانما هو لمن بلغ واحتلم او هو ساعة يولد
وفي الصحاح هو الذكر من الناس ففيه ضعيف جدا اما اولا فلان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز [illegible]
[illegible] واما ثانيا فبعد تسليم كونهما رجل وامرأة في اللغة حقيقة فلا شك في انه في العرف [illegible]
امارات المجازية فيها ومنها عدم التبادر او تبادر الغير وعدم صحة السلب هنا مع ان عبارة القاموس
ربما يظهر منها كون الرجل ظاهرا في العرف حقيقة فيه حيث احال معناه الى العرف فقال انه معروف
[illegible] الى تعقيبه ذلك بالحصر فيه وظهوره ترديد منه الا ان تدعى الصحة حيث ذكره بلفظ او
وبالجملة هذه القرائن ربما تشاد بالحصر في الاول والاطلاق رعاية لابن سلار وبعض الحلبي المتقدم في
الآية وان كان يحتمل الصبية الا ان المتبادر منهما في المقام هو البالغة كما لا يخفى
يظهر من الاخبار واطلاق كلام الاصحاب اعتبار كون الحائل مانعا من الرؤية لكن المتبادر منه [illegible]
الا انه من رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عدم اعتباره حيث قال سألته عن الرجل
هل يصلح ان يصلي في مسجد قصير الحائط وامرأة قائمة تصلي بحياله وهو يراها وتراه قال ان
كان بينهما حائط قصير او طويل فلا بأس ومثله الاخبار لكن تقييد الاخبار الكثيرة المعول عليها بين
الخبرين الذين لم يعرف القائل بهما من الخبرين مشكل الا انه في مقام الكراهة لا بأس للامر في
ادلتها ويمكن ان يجعلا قرينة الكراهة ۝ عن [illegible] انه قال ليس المقتضي للحرمة او الكراهة
النظر لجواز الصلاة اذا كانت قد استعارته وليلة الاعمى ومن غمض عينيه وقرب منه في المذكرة
وعن البيان في تحقيق الظلام وفقد البصر نظر اقربه المنع واحاط بالمنع مع التحقيق [illegible]
واستوجه في القرب التحقق في الاعمى واستشكل فيمن غمض عينيه وعن الشهيد في الروض المراد
بالحائل المانع بينهما حيث يمنع الرؤية من جدار او ستر او غيرهما والظلمة وفقد البصر

لا فيان

لا فيان فيه وهو اخبار المنع في القبر به وتفيض الصحيح عليه مع احتمال انتهى اقول الظاهر عدم اجزاء مثل
من ذلك لان الوارد في النصوص انما لفظ الحاجز او الستر او الحائط وعن هذه الالفاظ لا تصدق على ما ذكره فكيف
ما ذكره من انها من الدليل ويؤيد عدم الاكتفاء في شيء من الاخبار ولا شيء من ذلك لاستماع كونها دليلا
[illegible] من الاتمام بمتن فيها لا ستار او تفيض الصحيح عليه ويكره ان يصلي الى القبر بل العلامة [illegible]
[illegible] عبد الله ابن فضل عن الصادق عليه السلام عشرة مواضع لا يصلي فيها الطين والماء والحمام والقبور [illegible]
الطاق وقرى النمل ومعاطن الابل ومجرى الماء والثلج واخره المنع من الموثق عن عمار عن الصادق انه سأل
عن الرجل يصلي بين القبور قال لا يجوز ذلك الا ان يجعل بينه وبين القبور عشرة اذرع من بين يديه وعشرة اذرع
من خلفه وعشرة عن يمينه وعشرة عن يساره وعدم الجواز فيه محمول على الكراهة لما ذكر ولصحيحة علي بن يقطين
عن الكاظم ع لا بأس بالصلاة بين القبور ما لم يتخذ القبر قبلة ولعل المراد من اتخاذ القبر قبلة مثل الكعبة كما
هو الظاهر من اللفظ لا استقباله وجعله بين يديه من غير جهة [illegible] الكعبة والمسجد الحرام لما ذكر وعلى [illegible]
[illegible] من عدم الفرق بينه وبين الصورة الاخرى فيها جدا بل مقتضى ظاهر [illegible] الموثقة [illegible]
عن النبي ص لا تتخذوا قبري قبلة ولا مسجدا فان الله لعن اليهود حيث اتخذوا قبور انبيائهم مساجد [illegible]
القبر قبلة في غاية الظهور في جعله قبلة مثل الكعبة [illegible] قوله ع ولا مسجدا الى [illegible] زرارة عن الباقر
قلت له الصلاة بين القبور قال صل بين خلالها ولا تتخذ شيئا منها قبلة فان رسول الله صلى الله عليه وآله
نهى عن ذلك وقال لا تتخذوا قبري قبلة ولا مسجدا فان الله تعالى لعن الذين اتخذوا قبور انبيائهم مساجد
وبالجملة ثم يظهر من الموثقة ما يخالف الاخبار السابقة [illegible] بل ظاهرها الموافقة بها فظهر ان [illegible]
انما اتخذ القبر قبلة اه وفي المقنعة انه لا يجوز الصلاة الى شيء من القبور حتى يكون بينه وبينه حائل ولو قدر
لبنة او عنزة منصوبة او ثوب موضوع ثم قال [illegible] لا بأس بالصلاة الى قبلة فيها قبر امام والاصل ما ذكرنا
[illegible] الا انه يتضح عدم الجواز الى القبر الى الصدوق ولا يطلع [illegible] مع التأمل في [illegible]
المحرم من كلامهم بل ربما يظهر خلافه من كلام المفيد فانه قال بعد ما ذكر بلا فصل ويصلي الزائر مما يلي الرأس وهو
افضل من ان يصلي القبر من غير حائل بينه وبينه على الصحيح [illegible] ببعض نسخ الرواية وعرفت المراد منها [illegible]
من كلام المفيد وغيره عدم المنع وشمول الصلاة الى القبر الامام ايضا وان [illegible] في الصحيح عن الحميري قال
كتبت الى الفقيه اسأله عن الرجل يزور قبور الأئمة هل يجوز ان يسجد على القبر ام لا وهل يجوز [illegible]
ان يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة او يقوم عند رأسه ورجليه وهل يجوز ان يتقدم على القبر ويصلي ويجعله
خلفه ام لا فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخة اما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة

في غير الابانة وسأل الكلام في موثقة الحسن بن الجهم عنهم قال كل طريق يوطأ فلا تصل عليه قلت روي عن جعفر
ان الصلاة على الظواهر لا باس بها قال ذلك ربما سافرت الرجل واشار بقوله روي عن جعفر الى صحيحة معوية
السابقة وصحيحة الحلبي وغيرهما من التصريح بعدم الباس بقيت الكلام في انه لا فرق في الكراهة بين ان يكون الطريق
مشغولا بالمارة ام لا مقتضى النص وفتوى الاصحاب نعم لو استلزمت الصلاة تعطيل المارة ومنعهم عن المرور
ويتجه الحرمة كما هو مقتضى القاعدة وهو الظاهر من الاصحاب بل وعن جماعة نقل التصريح به وعن ايضاح ان
المشروع تصرف حرام فيكون حكمها حكم الصلاة في الدار المغصوبة ثم جماعة اطلقوا لانه لا خلاف في الكراهة
كراهتها او تحريمها في الطرق النافذة اما المرفوعة فيتبان وتعتبر اذن اربابها فاحتمالا لان النزول فيها
او كراهتها اطلاق النصوص ولعدم الاصل ولا الاطلاقات عدم شمول اطلاق تلك الاخبار العام بمقتضى
التبادر ولعله الاقرب وعن ... ومقتضى من اذن اربابها فلا ريب في التحريم والبطلان لما ثبت في الصلاة
في الدار المغصوبة   معاطن الابل وهو على ما نسبه الاصحاب مواضعها التي تاوي اليها عند
الشرب ومقتضى كلام اهل اللغة انها اخص من ذلك فانهم قالوا معاطن الابل مباركها حول الماء لتشرب علا
بعد نهل والعلل الشرب الثاني والنهل الشرب الاول قيل ويكفي نقل الكلام اهل اللغة لكن الحكم عدم الفرق
بين موضع الشرب وغيره وهو كما يظهر من الاخبار مثل صحيحة الحلبي انه سأل الصادق ع عن الصلاة
في مرابض الغنم فقال صل فيها ولا تصل في اعطان الابل الا ان تخاف على متاعك الضيعة فاكنسه ورشه بالماء
وصل اذ الظاهر ان المراد بها لو لم يكن مختصا بالمواضع التي صرح في اللغة بها ... مع ان الاخبار
ما سئل من الصادق ع عن المعاطن قال ام ... في مرابض الغنم فلو كان المعاطن مباركها لشرب كان
المناسب ... ولا باس في غير اعطانه من مباركه للقيام وغيرها كما لا يخفى ويتعين عليه ايضا التعليل
المستفاد من الحديث النبوي اذا ادركتكم الصلاة وانتم في اعطان الابل فاخرجوا منها وصلوا فانها من جن
خلقت الا ترونها اذا نفرت كيف تشمخ بانفها فان الاخبار ... من الجن ... كثيرة فيظهر منها
هو السبب في النهي مثبتا على ان الظاهر من اطلاق الاخبار وكلام الاصحاب عدم الفرقة في الحكم للمذكور بين وجود
الابل في المعاطن وعدمه وبه صرح في المنتهى معللا بانها باتيانها عنده يخرج عن اسم المعطن اذا كانت
نامية ... وهو اشد لو كان ذلك الموضع انما اتفق بركها فيه مرة واحدة ثم لم تعد اليه لم يتعلق به الحكم بعد الكراهة
وهو كذلك   ومرابض الخيل كراهة الصلاة في المقام هو المشهور بين علمائنا الاعلام بل لا يعرف مخالفا
سوى ابي الصلاح حيث ذهب الى التحريم وهو ضعيف لما يظهر من الاخبار من اختصاص النهي باعطان الابل
ويدل الكراهة موثقة سماعة قال سألته عن الصلاة في اعطان الابل وفي مرابض الغنم والبقر فقال ان نضحته بالماء

وكان يابسا فلا باس واما مرابض الخيل فلا ... سماعة قال لا تصل في مرابض الخيل والبغال والحمير ومن خصيب لكم
ابوالها ما يرجع الى احتمال التقية فيها ...   ومحل الحكم هذه هو المشهور بين الاصحاب والعلامة وشيخنا في نهاية
بن الفضل السابقة في كراهة الصلاة بين القبور وغيرهما واضعف السند في بعض الاساعد وفي التهذيب عن ابن جعفر
عن الصلاة في بيت الحمام فقال اذا كان الموضع نظيفا فلا باس وحملها الصدوق على المسلخ وفي الموثق عن عمار
فلو حملها الشيخ ايضا على المسلخ وظاهرها نفي الكراهة مطلقا وبحمل المذكورة على علة التهمة فان كان الخلال
لم يكره وان كانت كشف العورة فيكون ماوى الشيطان وكرهها استحضر التذكيرة هذا البناء على ان لا يكون
معللا بان لا يكون العلة غير ما ذكر ابن قريح ان في التهذيب والمحقق ان بعلة الحكم فانها هي القياس خاصة وان
فضالها الا بوصلة الاولوية في الاخبار فتامل وان الظاهر عدم الكراهة في المسلخ لعدم تبادره مما دل على الكراهة
منها ما لا صل والعمومات ما دخل الحمام فان ظهر الكراهة لفهم الشيعي فغاية اخفها بعاميكون موضع النظيف
منزها عن الكراهة الشديدة ويحتمل ان يكون خاليا عن حكم الكراهة كما ذكره المصنف ويكون الاولى اجتنابه لم
احترازا عن التهمة واحتمال بقاء المطر على الحلال تنساوي ما ذكره الصدوق والشيخ ان كان مرجحا وفرق بين الكراهة
والاجتناب وكيف كان لا تامل في الاولوية ان مع الاضطرار والعذر لكون كراهته للاولوية احتياطا
الا في اتصال العقول الجهة ولا يخفى ضعف لضعف الدليل واما سطحه فلا كراهة فيه اصلا
اه القول الصادق في موثقة عمار لا تصل في بيت فيه خمر وسكر فيظهر منها الكراهة في بيت فيه مسكر
كان فيشمل الفقاع المسكرا نعم لا تامل وانما غير المسكر منه فلا الا ان يقال بان ما دل على ان الفقاع خمر مجهول
واشباهه شمل ولذا حكم الفقهاء بنجاسة الفقاع مطلقا ويجب على شاربه الحد وان لم يكن سكر او نضح او ان
في المقام لعله اقامة المسكر منه وكيف كان فالظاهر الكراهة لما ورد فيها المنع عن الخمر او المسكر سواء كان
البيت معدا لاحق ام والمراد منهما الخمر والمسكر بالفعل اي ما يشرب لحاسة الشارب المسكر فلا يشمل العنب والزبيب
او وشيئا بمجرد الغليان والنشيش وان حرم شربه لذلك فلا مانع من الصلاة في بيت يتخذ فيه الخل او
لقبس من العنب والتمر او غيرهما والمتعارف لغاذيها في البيوت ولذا قال في المنتقى فلا يجوز الصلاة
في بيت فيه خمر محصورا في انية الخمر والمونقة وان وجد فيها النهي الظاهر الحرمة من المفيد في الا انها
ورد مطلقة شعر بالكراهة وهو قوله لان الملائكة لا تدخله وهذه تتم بعد حملها على العلة المذكورة
ورد في خبر كثير من المكرهات مثل البيت الذي فيه كلب او صورة او انسان او انا ربال نحيضا على الغسل
بان الموثقة حجة وان كان سقوط ما ورد لانه لا امر واضح مع ان الغسل اصبح الكراهة سوى الصدوق ويضعف
القول يكفي الحرمة عن الغرض في مثل المقام مع انه يظهر من الشيخ كونه جمع في امثال المقام الكراهة

لما رواه الصدوق ره مرسلا عن الصادق انه قال لا تصل في دار فيها كلب الا ان يكون كلب الصيد واغلقت
دونه بابا فلا باس فان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولا بيتا فيه تماثيل ولا بيتا فيه بول مجموع في آنية وفي
حسنة محمد بن مروان عن الصادق ان الرسول قال ان جبرئيل اتاني فقال انا معاشر الملائكة لا ندخل بيتا
فيه كلب ولا تمثال جسد ولا اناء يبال فيه وبعضها للصدوق ره عن عمرو بن خالد عن الباقر ع والظاهر من الروايتين
الكراهة في بيت فيه الاناء الموضوع في الطين تحت الطفل يبول فيه كما هو المتعارف في العراق وغيره
من البلدان وتلزم فيها عسر وحرج مع احتمال ان يكون المتبادر ما يكون فيه … ايضا لكن
ظ اللفظ العموم والله يعلم او في بيت مجوسي لما رواه … عن الصادق قال لا تصل
في بيت فيه مجوسي ولا باس ان تصلي وفيه يهودي او نصراني وفي رواية اخرى … عن … صلاة …
ورد في الروايتين صحيحتين عن الكاظم ع جواز الصلاة في بيت المجوسي بعد ان يرش للوضوء بالماء …
في البيع والكنائس ويحتمل ان يكون بيت المجوسي حكمه مغاير لحكم البيت الذي فيه مجوسي فتحقق الكراهة
او تزول بالرش في الاول دون الثاني وكيف كان يكره الصلاة في الكل حتى البيع والكنائس لما ذكر ولو كان
تزول او تخفف بالرش فيها ايضا لما عرفت وفيها اعني بيتا فيه بول او … الغائط لرواية عمرو بن
خالد المتقدمة … قال جبرئيل يا رسول الله انا لا ندخل بيتا فيه صورة انسان ولا بيتا
يبال فيه او كلب … كراهة … للغائط … عن خلاف المفيد … فقال بعدم جواز الصلاة
فيه ويقربهما عدم الفرق بين البول والغائط في امثال المقام بحسب … تأمل او تجاه
لما فيه من تعظيم الصلاة ومرسلة ابن ابي عمير عن الصادق في المصلي بين يديه حائط قبلته من بالوعة يبال
فيها فقال ان كان نزه من البالوعة فلا تصل فيه وان كان نزه من غير ذلك فلا باس والنهي
للكراهة لضعف السند مع الشهرة ويلحق بالبول الغائط للفحوى المؤيدة وروى الفضل بن يسار
انه نهى المصلي لو كان في قبلته العذرة على ان التقييد بالبول فيها انما هو من الراوي والمعصوم لم يقل
في الجواب تصريحه بل قال ان كان نزه من البالوعة اه فاعادة ذكر البالوعة مع طرح الصفة
في الجواب تنبيها على ان الحكم يتعلق بالبالوعة مع انه ورد النهي عن البصاق في القبلة والى القبلة حتى
ان الرسول … الصلاة بحكمها وغير ذلك مما ورد في تعظيم القبلة اولوية تنزيهها عن النجاسات
مثل المني والدم وغيرهما لو لم نقل بالاولوية عن القاذورات ايضا ويدل على كراهة … ما ذكره المص
مرسلة عبد الله بن الفضل السابقة والمراد من مجمع المياه الامكنة المعدة لجريانها فيها او في
كره الصلوة في بطون الاودية التي يخاف فيها هجوم السيل ولا باس … ان السيل …

احتمل بقاء الكراهة في التيمم ويعضدهما لو زال موجبها ووطء التيمم هو المنهي عن مجرى المياه وبطون الاودية وحملوه
جزما على الزمن … من عدم اشتراط بقاء المبدأ في المشتق … المقام لان الكراهة انما هي لاجل مجرى الماء
اذ مع الجريان لا يتمكن من الصلوة فيها واما في حال … فلا ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية
جريان الماء ولا يعقل … الآخر … جريانه … الخوف لانها … فيها وانا امن من الجريان … العلة
ولا يخفى ان الاول اقوى … ولطف مقام المسامحة وعلى كراهته … حيث … وكره الصلاة
في السبخة الا ان يكون مكانا لينا تقع عليه الجبهة مستوية ففي رواية سماعة لا باس بالصلاة فيها
وهي مقيدة باستواء موضع السجود كما دلت عليه الحسنة وصرح به شيخ الطائفة فيظهر عدم الكراهة
عند استواء موضع … في موثقة سماعة عن الباس … وينتظر ان الشيخ وغيره من العشرة للمذكورة في
رواية عبد الله بن الفضل ايضا كذلك … الطهور الكراهة … ايضا فالاستدلال بالرواية … انما
على الحرمة فاسد فان كلام المفيد وانه لا يجوز في السبخة … لا دليل عليه ولعله ايضا مراده الكراهة في
الصيف في الثلج ان لم يمكنك ان لا تسجد عليه فلو اسجد عليه وان يتوجه الى حديد
… فيها موثقة عمار الساباطي عن الصادق ع قال لا يصلي الرجل وفي قبلته نار او حديد قلت
اله ان يصلي وبين يديه مجمرة شبه قال نعم فان كان فيها نار فلا يصلي حتى ينحيها عن قبلته وعن الرجل
يصلي وبين يديه قنديل معلق فيه نار الا انه بحياله قال اذا ارتفع كان اشر لا يصلي بحياله وفي صحيحة
علي بن جعفر عن اخيه ع … عن الصلوة الى السراج لا يصلح له ان يستقبل النار وعن ابي …
جواز التوجه الى النار … الا على … بين … وفيه نظر لظهور … الكراهة للسياق التامل
انما هو حكم الصلوة الى الحديد … واما … الاول مكروهة … الا ان … في الاعصار …
على عدم … مع … الجمع … لعدم … لا يخفى …
من العلماء … اذ عدم … كان اتم من الكراهة بل …
الفاسد الا ان المراد … الكراهة بقرينة الموثقة والصحيحة الثانية لا تقاوم الاعتبار …
لضعف الاصل … تضاعف الاخبار بعدم … الصلوة من
امثال هذه الامور … للمصلين … الاعصار والامصار حيث انهم لا يجتنبون عن الصلوة
لا سيما في ايامنا هذه المشتهرة على ساكنيها الفضلاء … عن الصادق … انه لا باس …
القنديل والنار والسراج والصورة بين يديه ان الذي يصلي له اقرب اليه من الذي بين يديه وضعف
السند منجبر بالشهرة العظيمة وادعاه … مع انه قال في … ما قال … ايضا

المتوجه لتنزيلها ولا يؤمن من ذلك واما وجوب القيام فمن قوله لا صلوة لمن لم يقم صلبه فيها وما يؤدي مؤداها
ولا شك انه اقام صلبه واما القرار فمعنى منفي عن غير فيها ولا شك في انتفائه اصلا في بعض ما دل على اعتباره
في هذا المقام فيصلح لذلك سيما ملاحظة الصلوة في السفينة على حسب ما سيجيء وكذا الرف المعلق بل صحيحة علي
بن جعفر عن اخيه عن الرجل هل يصلح له ان يصلي على الرف المعلق بين نخلتين قال ان كان مستويا يقدر
على الصلوة عليه فلا بأس واما امثال هذه ومن هذه اخبار تشكل وغيره عدم الشمول رحمه الله السكينة
على الطمأنينة منها وهو اقوى مما ذكر مضافا الى الاصل والعمومات وما ذكر ظهر حال الصلوة في الرف المعلق في
الارجوحة التي تعلق بين نخلتين وما اليتين في الطرف المعلق بينهما تبعض عليها باثر السلتا لا لاحظ
عن السابق والمفصل واما الجواز مع الضرورة فلا نزاع فيه ويدل عليه مضافا الى ذلك الروايات المتقدمة
وصحيحة جميل بن دراج قال سئلت الصادق ع يقول صلى رسول الله صلى الله عليه وآله الفريضة في المحمل يوم
وحل ومطر ونحو المضمون وردت روايات كثيرة وظاهرها الجواز مع العذر لكن في الصحيحة المروية في الكتب
الى ابي الحسن ع روى جعلني الله فداك عن ابائك ان رسول الله صلى الله عليه وآله صلى الفريضة
على راحلته في يوم مطر ويصيبنا المطر ونحن في محاملنا والارض مبتلة والمطر يؤذي فهل يجوز لنا
يا سيدي ان نصلي في هذه الحال في محاملنا على دوابنا الفريضة ان شاء الله تعالى فوقع يجوز ذلك
مع الضرورة الشديدة ويمكن حملها على الاستحباب لما ذكر او حمل الاول على الضرورة الشديدة وفي رواية
محمد بن عذافر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل يكون في وقت فريضة لا يمكنه الارض من القيام
عليها الا ان قال ايجزيه ان يصلي الفريضة في المحمل قال انعم هو بمنزلة الصلوة في السفينة ان امكنه عاما ما
وكل ما كان من ذلك فالله تعالى اولى بالعذر يقول عز وجل بل الانسان على نفسه بصيرة والظ ان قوله هي
بمنزلة الصلوة في السفينة بالنسبة الى ما ذكره بعد من قوله ع ان امكنه [illegible] بملاحظة السابق والاصح ان
السند ضعيف والظ كفاية الضرورة بملاحظة مجموع الاخبار وعن الشديدة لعله استظهار في تحقق الضرورة
ينكبه عادة والاحوط مراعاته وكيف كان لا بد من الضرورة ولا يشترط الشدة ولا يكفي العسر الذي لا يحل مثلها
افتوى مثله ويغتفر به ويوافق للقاعدة والعمومات الدالة على وجوب القيام والركوع والسجود والاستقبال
قال في التحرير لو طلب الراحلة اضطرارا فاحتاج الى النزول نزل وتم على الارض ولو كان يصلي
على الارض واحتاج الى الركوب ركب واتم الصلوة ما لم يحتج الى فعل كثير وهو حسن لانه مقتضى ما دل على وجوب القيام
والاستقلال والاستقبال والركوع والسجود ووجوب الاتيان بالكل وعدم ترك شيء منها مهما امكن فمتم عملا
والمستفاد منه فمرضنا مقتضى الادلة وجوب الاتيان بجميع الواجبات مهما امكن الا ان يثبت السقوط من دليل

مقادم ما سبق في صحاح اجزاء الايماء مثل صحيحة يعقوب بن شعيب انه سأل الصادق عن الرجل يصلي على راحلته
قال يومي ايماء وليجعل السجود اخفض من الركوع وصحيحة الحلبي عن الصلوة في السفر واما اشتراط الايماء
ايماء وجعل السجود اخفض من الركوع وصحيحة عبد الله وابي بصير عن اصحابهم عنهم في الصلوة في المحمل قال
صل متربعا وممدود الرجلين وكيفما امكنك ورواية ابراهيم بن ميمون عنه قال ان صليت وانت تمشي كبرت
ثم مشيت وقرأت وان اردت ان تركع اومأت في السجود وليس في السفر تطوع لكن المطلق ينصرف
الى الغالب والغالب عدم التمكن من الركوع والسجود حال الركوب في المحمل مع انه ربما كان المراد منه
الصحاح النافلة لان الغالب في المتعارف في الصلوة راكبا في المحمل هو النافلة واما الفريضة فغاية
الندرة ولا يكون الا مع الاضطرار وهو من الافراد النادرة وبالجملة الذهن ينصرف الى المتعارف
حال غير المضطر بل لا شك في انه الاغلب بالنسبة الى المضطر والظن يلحق بالاغلب سلمنا لكن لا انتفاء
في الفريضة ايضا بحيث يقاوم الادلة المذكورة ويغلب عليها ومما ذكر ظهر ما في كلام المصنف من الحكم
من الصحاح مضافا الى ما الفتوى بشرع جميع الفقهاء الا ان يقال ان ما ذكره ليس لمحل شرف المطلق
الذكر وان كان هذا في المحق وفيه ما فيه وظهر مما ذكرنا حال ما تضمن الصلوة ماشيا ايضا وورد في صحيحة معوية
بن عمار عن الصادق ع ان صلي نافلة الليل ماشيا يتوجه الى القبلة ويكبر ثم يمشي ويقرأ فاذا اراد ان يركع
حول وجهه الى القبلة وركع وسجد ثم مشى فاذا كانت النافلة هكذا ففي الفريضة بطريق اولى لكن الحكم بعدم
الوجوب في النافلة وكفاية الايماء لما ظهر من اخبار اخر كفاية ويمكن حمل هذه على الافضلية وحمل الاخبار
والاخبار الاخر على الاضطرار ولعل الثاني احوط هذا حال النافلة واما الفريضة فلا شك في جواز الايماء
والاكتفاء به عن الركوع والسجود ومشي مع حالة الاضطرار وعدم التمكن منهما وسقوط الاستقبال
لم نجد ما يدل على سقوط الاستقبال في الفريضة الا بتكبيرة الاحرام فان ما دل على ذلك مخصوص بالنافلة
نعم صحيحة زرارة عن الباقر ع انه قال الذي يخاف اللصوص والسبع صلوة الخائف ايماء على دابته
ثم قال ويجعل السجود اخفض من الركوع ولا يدور الى القبلة ولكن ايما دارت دابته غير انه يستقبل
القبلة باول تكبيرة حين يتوجه وغير خفي انه لا يظهر منها ان مع عدم التمكن من الاستقبال ايضا لا يجب عليه
سيما ملاحظة سقوط الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء فان خائف اللصوص والسبع يكون صلوته صلوة
الخائف فكيف يسعه ان يدور الى القبلة كلما انحرف دابته عنها وتوجهت الى خلافها نعم ربما يتمكن
في اول الصلوة فيستقبل ويبقى متوجها اليها ان امكنه ذلك فان توجهت دابته الى جهة اخرى فكيف
يتيسر له ان يستقبل الى القبلة وظ ايضا انه لا يتوجه دابته الى جهة الى انا احتاج اليه كما هو المتعارف

سياق امثال المقام وعلى فرض الحصر ما منها لانسلم مقاومتها للادلة السابقة بحيث يغلب عليها سيما بل خطرات
شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ووجوب الاتيان بالاستقبال مهما امكن لعموم اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم وقوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ايضا ما لا يدرك كله لا يترك
لا يترك كله ايضا فالاستصحاب والعمومات يشهد على ما امر به اذا توجه الى غير القبلة في اثناء الصلاة
من دون حاجة اليه فلا شك في بطلانها وان اضطر اليه فلا يجب [illegible] الاقرب الى القبلة فالاقرب مع التمكن
مثلا ان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله لانه في غاية [illegible] مطلوب للامر [illegible]
نوع عن [illegible] بعد [illegible] الاول يكون الثاني [illegible] لا الواجب [illegible]
[illegible] بالقبلة اليه ولا يجوز ان الاول احوط [illegible] في المحل وهل يجوز الصلاة في [illegible] الاختيار
ام لا بد من التضيق مقتضى القواعد الثاني والعمومات الدالة على الاستقبال والاستقرار والقيام والركوع والسجود
ووجوب الاتيان بها [illegible] لم يمكن فلا يتحقق الامتثال لاحتمال رفع المانع في آخر الوقت ويجوز في الفريضة هذا
مذهب اكثر الاصحاب منهم الصدوق والعلامة وابن حمزة وبعض على عدم الجواز وهو المنقول عن [illegible] وابن ادريس
والشهيد [illegible] الاعتماد على الاول لنا بعد الاصل والعمومات صحيحة جميل بن دراج قال قلت للصادق ع تكون
في السفينة قريبة من الجدد فاخرج واصلي قال صل فيها اما ترضى بصلاة نوح [illegible] اخبار كثيرة وصحيحة
وصحيحة مفضل بن صالح عن الصادق عن الصلاة في الفرات وما هو اضعف منه من الانهار في السفينة فقال
ان صليت فحسن وان خرجت فحسن وفي الصحيح سأل يونس بن يعقوب ابا عبد الله عن الصلاة في الفرات
[illegible] احتج المانعون بحسنة حماد بن عيسى عن ابراهيم بن هاشم قال سمعت الصادق يسأل عن الصلاة في
السفينة فيقول ان استطعتم ان تخرجوا الى الجدد فاخرجوا وان لم تقدروا فصلوا [illegible] وبما رواه
الشيخ في الضعيف عن علي بن ابراهيم قال سألته عن الصلاة في السفينة [illegible] اذا لم يمكنه القيام
قال ولا يصلي في السفينة وهو يقدر على الشط [illegible] ان القرار ركن وحركة السفينة تمنع من ذلك ولان
الصلاة فيها مستلزمة للحركات الكثيرة الماحية والجواب عن الاول بانه حسن والحسن لا يقاوم الصحاح الكثيرة
المعمول بها بين الاصحاب فضلا ان يغلب عليها مع ان مقتضى الجمع حمل هذه على الاستحباب مع ان الاصل يقتضي
ما ذكر وعن الثاني بان الضعيف لا يصلح ان يخص دليلا [illegible] على الاولى
وعن الثالث بمنع ركنية القيام لانه ليس الا اقامة الصلب [illegible] مع ان المفروض قراره وعدم حركة
السفينة اي [illegible] القيام وهذا الاخير [illegible] وعن الرابع بكون الحركات عرضية بالنسبة الى
المصلي ومنع الضرر من تلك الحركات لعدم دليل عليه اللهم الا ان نريد الحركة التي هي فعل كثير في الصلاة

ماحية لصورتها او [illegible] او مبطلة اجماعا وفيه منع استلزامها [illegible] الحركة التي هي فعل كثير ولو فرض
صورة تستلزم الحركات فضعفه على النزاع لان الصلاة في السفينة من حيث كونها مع عدم تحقق شيء من
الاربع فان ظنه [illegible] من بعض الصحة وهو الحركات المانعة من الاستقرار والركوع والسجود بل الحركة
تلك لا يمكن [illegible] المفسدة مطلق الحركة لا مانع منها واما المانعة عن الواجب للماحية فالاصل
وهو حجة شرعية والبناء عليه ومثلها [illegible] الكراهة كالصلوة في مجاري المياه وامثالها اما النافلة
فتجوز في السفينة [illegible] بالاتفاق على جواز [illegible] الراحلة وماشيا في السفر سواء كان السفر طويلا
او قصيرا والظاهر ان فعلها في السفينة [illegible] واما في الحضر فالمشهور الجواز وعن ابن ابي عقيل عدم الجواز فيها
ان ما [illegible] الاخبار [illegible] الاخبار الكثيرة منها مطلقة ومنها صريحة في النافلة
[illegible] في الفريضة ذكرنا بعضها فانا [illegible] في الفريضة [illegible] النافلة بطريق اولى [illegible]
النافلة كذلك صحيحة الحلبي عن [illegible] عن الصلاة النافلة على البعير والدابة فقال نعم حيث كان متوجها
وقال ع وكذا فعل رسول الله ص وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع قال سألته عن الصلاة
النافلة في الحضر على ظهر الدابة اذا خرجت قريبا من ابيات الكوفة او كنت مستعجلا بالكوفة فقال ان
كنت مستعجلا لا تقدر على النزول وتخوفت فوت ذلك ان تركته وانت راكب فنعم والا فان صلاتك على الارض
احب [illegible] وصحيحة حماد عن [illegible] عن الرجل يصلي النافلة على دابته في الامصار قال لا بأس وصحيحة عبد الرحمن بن ابي نجران
عن [illegible] في الرجل يصلي النوافل في الامصار وهو على دابته حيث ما توجهت به فقال نعم لا بأس [illegible] الفقيه
عن [illegible] [illegible] وما الصلاة [illegible] يعقوب بن شعيب
عن الصادق عن الرجل يصلي على راحلته قال يومئ ايماء وليجعل السجود اخفض من الركوع قلت يصلي وهو يمشي
قال نعم يومئ ايماء وليجعل السجود اخفض من الركوع [illegible] المرادي [illegible]
انه لم يكن يرى بأسا ان يصلي الماشي وهو يمشي لكن لا يسوق [illegible] معاوية بن عمار عن الصادق
قال لا بأس ان يصلي الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي ولا بأس ان فاتته صلاة الليل ان يقضيها
بالنهار وهو يمشي يتوجه الى القبلة ويكبر ثم يمشي ويقرأ فاذا اراد ان يركع حول وجهه الى القبلة
وركع وسجد ثم مشى [illegible] على الدابة [illegible] المشي بطريق اولى [illegible] الاقرب الى [illegible]
من [illegible] عن [illegible] هذا مع عدم [illegible] بالفصل بين الراكب والماشي ينبغي [illegible]
اجماع [illegible] الاخبار المتواترة منها حسنة ابي عبيدة الحذاء عن الصادق ع [illegible]
[illegible] قال ابو عبيدة [illegible] في طريق مكة [illegible]

جعلت فداك ايصلح ان يكون هذا من ذلك فقال نعم الى غير ذلك من الاخبار ومنها اي المتخذة منها من بني مسجدا
كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة والمفحص الموضع الذي يكشف عنها التراب البيض فيه او يكون هذا
للتشبيه مبالغة في الصغر وعدم الحاجة الى الجدار وقيل المفحص موضع مركبها لان الطير ان لا يطير الا بتحاذيها
الحركة فتفحص بصدرها وبطنها ثم ترتفع الى ان ترتفع من الارض وتشرع في الطيران فالمراد به كناية
عن الصغر ويجعل مسجد يفحص فاحص وجعل الميضاة الى الابواب وهي المطهرة التي يتوضأ فيها والخلا وسيأتي
الجعل لما رواه ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي ابراهيم عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله جنبوا مساجدكم صبيانكم
ومجانينكم وبيعكم وشراءكم واجعلوا مطاهركم على ابواب مساجدكم وما يعضده ذلك كراهة الوضوء في المسجد
من البول والغائط لما رواه الشيخ عن رفاعة عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الوضوء في المسجد فكرهه من الغائط
والبول وعن بعضهم جواز هذا الوضوء وتبعه ابن ادريس ولم يثبت من الرواية المذكورة ارتفاع الكراهة
وعن ظ المنع عن ازالة النجاسة في المساجد وعن الاستنجاء من البول والغائط وذكره لما مر في الوضوء
في الرواية الاستنجاء ولعله اراده في بعض الحصون انتهى ويمكن ان يكون فهم ذلك من قوله عليه السلام واجنبوا
مساجدكم النجاسة وانما امنع من رفع حدث البول والغائط فرفع خبثهما بطريق اولى وعادتها
لما ورد في الاية والاخبار سيما المرغبة بالعبادة فيها وكثرة اي يدل عليه ايضا كثرة منها ما ورد
في ان في التوراة مكتوبا ان بيوتي في الارض المساجد فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي الا
ان على المزور كرامة الزائر الا بشر المشائين في الظلمات الى المساجد بالنور الساطع يوم القيمة الى
غير ذلك وورد هذه الرواية في بحث فضيلة الصلاة في المساجد والتعاهد النعل اي استعلامه
حالها استظهارا للطهارة والحق به ما كان به مظنة النجاسة كالعصا ويدل عليه رواية عبد الله
بن ميمون عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا قال قال النبي تعاهدوا نعالكم عند ابواب مساجدكم والتعبير بالتعاهد
للارادة للمواجهة فكان المكلف يلاحظ نعله ونعله يلاحظه لانه يصير بينهما المواجهة والملاطفة
والملاحظة والمعاينة فتدبر فقال الجوهري يقال ان تعهد اصح من التعاهد لان التعاهد انما
يكون بين اثنين لا يضر للمقام بل ينفع وتقديم الرجل اليمنى اي في دخول المسجد من قولهم عليهم السلام قال الفضل
في فضل المساجد ان تبدأ برجلك اليمنى اذا دخلت وباليسرى اذا خرجت مع ان اليمنى اشرف فيقدم
الى الشريف والدعاء كالصحيح عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال اذا دخلت المسجد
فصل على النبي واذا خرجت فافعل ذلك وفي الموثق عن سماعة قال اذا دخلت المسجد فقل بسم الله وبالله
والسلام على رسول الله وملائكته يصلون على محمد وآل محمد والسلام عليهم ورحمة الله وبركاته رب اغفر لي ذنوبي

وافتح

وافتح لي ابواب فضلك واذا خرجت فقل مثل ذلك وعن عبد الله بن الحسن قال اذا دخلت المسجد فقل اللهم
اغفر لي وافتح لي ابواب رحمتك واذا خرجت فقل اللهم اغفر لي وافتح لي ابواب فضلك الى غير ذلك من
الاخبار والتحية بركعتين الظاهر انه وفاق وورد النص مثل قولهم عليهم السلام لا تجعل المسجد طريقا
حتى تصلي فيها ركعتين قبل اي الصلاة صليتها كالفقهاء اجزأ عنها وفيه انه يستحب الدعاء عقيب الركعتين
الركعتين وكنسها في يوم الخميس لما عن الكاظم قال قال رسول الله ص من كنس المسجد يوم
الخميس وليلة الجمعة واخرج منه من التراب ما يذر في العين غفر الله له وربما نظمه بعضهم
فعله مطلقا وهو من تعظيم شعائر الله وفيه تكلف سيما الا ان خصوص القلة الجمعة يقتضي كونها
التراب بالذي كذا مع ان الفقهاء افتوا باستحبابه مطلقا وهو يكفي لنا وتنويرها بالمصابيح لما روي
ان من اسرج في مسجد من مساجد الله تعالى سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون له
ما دام في ذلك المسجد ضوء من ذلك السراج والظاهر من هذه الرواية استحبابه في الليل خاصة الا
ان يقع الحاجة الى ضوئه

ما لا يتأتى بها الا قصد امتثال التحريم وان كان لآثار كان لها الاحتياط بفعله والسر في ذلك ان النهي لما كان لا يتأتى
كان مؤديه بمجرد سقوط الصلوة عنها فيكون فعلها تشريعا والحرمة التشريعية لا ترتفع باحتمال الامر
فانها انما تثبت مع العلم بالسقوط او مع الشك واحتمال الامر بنفسه من الرخصة في الموطن فانه يتأتى
ونهايته كذلك النهي الذي اثر زاي فان مفاده حرمة المنهي عنه ذاتا كشرب الخمر ونحوه والحرمة الذاتية
لا ترتفع باحتمال الامر ولهذا قال في الرياض في مسئلة سقوط الوتيرة في السفر والاحتياط يقتضي
الترك ان كان المراد بالسقوط التحريم كما هو ظاهر النصوص والفتاوى وصرح الشيخ في كتابي الحديث بعدم
انه مستحب فيكون فعله بقصد القربة تشريعا محرما انتهى فجعل الاحتياط في الترك على تقدير كون
المراد بالسقوط التحريم لعدم ارتفاعه باحتمال الامر وحكم فعله بقصد القربة المستلزم لكونه مما يتقرب به
في الشرع تشريعا مع تقدير كون المراد بالنهي نفي الاستحباب فانهما ما لو اكد بمورد دالة مرة النهي في الصحة
الصدق فينبني القول بالفساد على عدم جواز اجتماع الامر والنهي والقول بالصحة على جوازه ففي تقدير
كون النهي للالزام ولا على تقدير كونه للارشاد فيحكم بالفساد على القولين من جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه
دالتها ما لو توجه النهي الى العبادة لامر خارج كالنظر الى الاجنبية فيقتضي الفساد وان كان للارشاد لانه نسبة

في بيان الحكم الوضعي للعبادات ما لو كان للالزام كما حققناه الى اذا توجه الى ذكر ما يتعلق به ونسبتها العبادة
وهي تطلق على امرين احدهما العبادة بالمعنى الاخص والاخرى العبادة بالمعنى الاعم اما الاولى فقد عرفوها
بتعريفات لا يخلو عن الخلل والتعريف لها انها ما امر به لاجل التعبد والاطاعة مع ذكر الثانية
في ما اتي به لاجل التعبد والاطاعة فتشمل الواجبات التوصلية التي لم يؤت بها لذلك واما الا
حال المكلف بقصد الاطاعة والتعبد وقد عرف الاولى صاحب الفصول بانها ما يتوقف صحتها على قصد
القربة وفيه اولا ان قصد القربة في العبادة بالمعنى الاخص غاية الامر وهم نيته عملها حتى يتعلقه
معرفتها على ما هي عليه ما صح جعله من جملة الاجزاء والشرائط فان الظاهر ما عبر به من توقف صحتها عليه

انه

انه كل من الشرائط وليس كذلك بمعنى انما يترتب على القصد نحو شرط لحصول الاطاعة لا شرط لنفس الفعل
وتعبير الفقهاء عنه بالشرط انما هو من باب المسامحة لكونه شرطا في تحقق الاطاعة وثانيا ان الصحة
كما سيجيء قد يراد بها موافقة الامر وقد يراد بها اسقاط القضاء وقد يراد بها ترتب الاثر وح نقول
ان اراد بالصحة المتوقفة على قصد القربة في التعريف المعنى الاول الحجة عليه ان مراده موافقة الامر
لحصول التعبد والاطاعة وح يؤول معنى التعريف الى ان العبادة ما يتوقف موافقة الامر والتعبد به
على قصد القربة وح يرد على ضده جميع الواجبات التوصلية لتوقف حصول الاطاعة بها عليه ايضا
لانه مستلزم للدور لان تعريف الصحة بموافقة الامر يستلزم تعريفها للصحة بالعبادة فيصير معناها موافقة
العبادة للامر ومعرفة الصحة بهذا المعنى متوقفة على معرفة العبادة فلو توقف معرفة العبادة على معرفتها
كما هو لازم تعريفها لزم الدور وان اراد بالصحة المذكورة المعنى الثاني الحجة عليه ان ذلك مستلزم
للدور لان تعريف الفقهاء للصحة انما هو لصحة العبادة فيراد بها اسقاط العبادة للقضاء وهو يتوقف
معرفتها على معرفة العبادة فلو توقف معرفة العبادة بها لزم الدور وان اراد بالصحة المذكورة
المعنى الثالث الحجة ان المراد بالاثر المتوقف على قصد القربة فان يكون ما يعم الاثر الشرعي
والعادي او خصوص الاثر الشرعي فان اراد الاول لزم خروج الصلوة عن التعريف فان من آثارها
العادية انهضام الطعام بالحركة العادية لفعلها وهو لا يتوقف على قصد القربة وان اراد الثاني
فيرد ايضا على تسميته لان ذلك الاثر الشرعي فان يترتب على العبادة لجهة كونها عبادة او يترتب
عليها لجهة اخرى غير تلك الجهة فان اراد الاول لزم الدور لانه يؤول معنى التعريف
الى ان العبادة ما يتوقف اثرها الشرعي المترتب على جهة كونها عبادة على قصد القربة ولا ريب ان معرفة
ذلك الاثر موقوف على معرفة العبادة فلو عرفها به يستلزم الدور وان اراد الثاني لزم خروج
بتعليم غيره وهو جبر الجاهل في العبادة فان ترتب الاثر الشرعي المترتب على الصلوة المذكورة لغير جهة كونها

وانت من يعقد به ايضا بقرينة قول التعريف لغة العبادة وهي ما يتعلق به وجوب ومندوب بالضرورة
ومع هذا يرجع التعريف الى الاول لان الاخير وشهد به الفاضل القمي حيث قال بما ينطبق على الحروف
تدل الاشتغال عبارة عن موافقة الامر بالمعنى الاول لانه من موجب والمندوب واراد بموافقة الاشتغال
موافقة خصوص الاتيان بالمامور به الخاص لموافقة الامر الكلية على وجه موافقة الفرد الكلي ومطابقة
اياه فافهم فانهما ما نسب الى الفقهاء من كونها عبارة عن اسقاط القضاء والمراد بالقضاء مطلق
التدارك والاتيان بالمأتي به ثانيا فهو اعم من القضاء المتعارف في الاتيان ثانيا خارج
الوقت والاعادة المتعارفة في الاتيان ثانيا قبل خروجه وهذا التفسير انما هو لبيان الواقع مما هو
مراد القوم في المقام وربما يتوهم انه لو لم يفسر القضاء بما فسرناه بل اريد به الاتيان ثانيا خارج
الوقت انتقض التعريف في عكسه بالعبادة التي يلزم الاتيان بها ثانيا في الوقت دون ما بعد
خروجه كزكوة الفطرة اذا اعطاها غير مستحقها فيلزم اعطاء المستحق ثانيا قبل الزوال دون
ما بعده نظرا الى انها يصدق عليها انها اسقطت القضاء مع انها لا توصف بالصحة فيدخل
بذلك في تعريف الصحة ما ليس من افرادها وانت خبير بان معنى اسقاط القضاء مما لا مجال له
في مفروض المقام حتى يرد النقض به وذلك لان معنى الاسقاط لا يتحقق الا اذا فرض
ثبوت متعلقه وكان ما عمله مزيلا له ومسقطه اياه وارتفاعه مع ان المفروض كما اعترف به
عدم جعل الشارع القضاء المذكور من العبادة قضاء فانتفاء القضاء على هذا مستند الى عدم جعل
الشارع له القضاء ولما لا اسقاط الفعل لاياه فلا يصدق على انتفاء القضاء عن تلك العبادة
المذكورة اسقاط القضاء حتى يدخل في التعريف ما ليس من المعرف ثم اعلم انه على تقدير كون
المراد بالقضاء معناه المتعارف لا بد من اعتبار اسقاط القضاء واعم من الفعل والشان في
تدارك ولو بالنقض لصحيح شمول صلوة العيدين مما لا قضاء له حتى يكون الاتيان به اسقاطا لقضائه
الصحة فيها عبارة عن الاتيان بها على وجه لو كان له قضاء لسقط بذلك ثم ان النسبة بين
الصحة عند المتكلمين والصحة عند الفقهاء هو العموم المطلق لتحقق الاول فيما لو صلى باستصحاب

الطهارة

الطهارة السابقة ثم انكشف انتقاضها قبل الصلوة فتتصف الصلوة ح بالصحة بمعنى موافقة الامر
دون الصحة بمعنى اسقاط القضاء لوجوب الاتيان بها ثانيا هذا بحسب ما افاده كلام الفاضل القمي ره
واعترض عليه صاحب الفصول فيما ذكرناه بقوله وقد اشتهر بينهم ان بين المعنيين تباينا في صلوة
من صلى بظن الطهارة ثم انكشف له الحدث فانها صحيحة على الاول لحصول الموافقة وفاسدة على الثاني
لعدم اسقاط القضاء ثم قال واشكل ذلك

ولكن ان اريد فيها ما يعم القسمين هذا وحاصل مراده ان النسبة بين المذكورة ثابتة في صحة الامر في
تعريف المتكلمين بما يعم الامر الظاهري والواقعي وحمل الاسقاط في تعريف الفقهاء على الاسقاط
بحسب الامر الواقعي والتفكيك بين الامر المعتبر في التعريف الاول والامر المعتبر في التعريف
الثاني مع خصوص الواقعي مما لا يشهد له والتحقيق ان ما ذكره الفاضل المذكور لا يخلو عن وجاهة
والتفصيل المقال على وجه يتضح به الحال ان الامر على ما تعارف بين المتأخرين على اربعة اقسام امر
واقعي اختياري وامر واقعي اضطراري وامر شرعي ظاهري وامر عقلي ظاهري ويفترق الاول عن الثاني بان الاول
في طلب الشيء الواقعي من دون [illegible] والجهد بان الاول يتوجه الى المختار وانما لا غير انه عذار والثاني
ما [illegible] منها كالتقية والخوف والمرض وفقدان الماء بالنسبة الى المتيمم وامثال ذلك مما
يتوجه الى المضطرين والمراد بالثالث ما افتى في موضوعه المجتهد بالحكم الكلي او الجزئي كالاصول وجزئياتها
ومطلق الظن على القول باعتباره والمراد بالرابع الاعتقاد والامر المخالف للواقع كما لو اعتقد دخول
وقت الصلوة فصلى ثم تبين كون الواقع على خلافه اذا عرفت ذلك فنقول لا يخفى ان ما هو المراد بالشيء
من الامرين يكون في الحقيقة ليس امرا ولا حكما وانما هناك اعتقاد والامر يتحقق التكليف

بانه عبادة في ثاني الحال كما هو مذهب السيد المرتضى فيمن صلى بالطهارة الترابية ثم وجد الماء في الوقت
اعتبار اسقاط القضاء بحسب ذلك الشرع الا ان الدليل على غاية الامر انه توجه اليه امر آخر وانتهى مع اعتبار
اسقاط القضاء بحسب ذلك الا ان اتفاقهم على لزوم الاعادة بالطهارة المائية في الفرض المذكور من
الفقهاء يدل على نقصان الصورة الاولى بالمراجعة الى كلمات ارباب هذا الفن الفرق بين الاثر الظاهري والواقعي
الاضطراري ان الاول انما اعتبره الشارع طريقا الى الواقع بحيث انكشف عدم مطابقته له ما هو طريق اليه
سقط اعتباره اذ العبرة بذي الطريق دون نفس الطريق بخلاف الثاني فان المأمور به بالامر الواقعي الاضطراري
فانه مأمور به بنفسه وتعقبه الامر الآخر به انما هو لتبدل الحال وكونه مكلفا بفرد مستقل والحق
تنقيح ذلك ان الامر الاول في تصميه سقط القضاء عنه الا بحجية دون الاضطراري الذي
فانه بانكشاف الخلاف يعلم انتفاء الامر رأسا ولكن الاتيان بالمأمور به يحتاج الى القضاء ثم انه لا يتبين
كون المأتي به ظاهرا مأمورا به ان انكشاف الخلاف غير مسقط للقضاء وهو يحكم عليه بالصحة
او الاعادة عنده قبل انكشاف الخلاف او يكون حاله مراعى انما بسط طريقتهم الا انه حينئذ هو الكلام
في صحة العبادة وربما توقف بانها ترتب الاثر وتقابل بالنسبة الى المعاملة وهذا التعريف ظاهره
شامل لجميع الآثار الشرعية والعقلية والعادية المترتبة على الشيء فيشمل ترتب النتيجة على
المقدمات وترتب الحد على الزنا او العصيان للاقتداء مع ان شيئا من امثال ذلك لا يتصف بالصحة
فلذلك قيد بعضهم الآثار بالشرعية لتخرج العقلية والعادية لكنه مع ذلك غير مانع لشمول ترتب
العصيان مع انه [illegible] واحد على الزنا من الآثار الشرعية التي لا تسمى ترتبها صحة فزاد بعضهم بعد
ذلك قيدا آخر فقال انها عبارة عن ترتب الاثر الشرعي المقصود لبني نوعه بحيث يقصده
المتعارف من الناس حصول ذلك الاثر عند ارتكاب الحد والعصيان ونحوهما ليست بهذه
المثابة ومع ذلك كله فهذا التعريف لا يشمل صحة العبادات المترتبة ترتب الآثار الشرعية
عليها ايضا ونحن نقول ان كان المراد تعريف الصحة باللغة الاعم الذي يتصف به كل من

المعاملات

المعاملات والعبادات فذلك والا فهو بعيد عن التحقيق لان الاصح [illegible] في صحة المعاملة عبارة
عن ترتب الاثر الشرعي المقصود عليها اذ لا معنى لها الا انها عبارة عن ترتب الاثر الشرعي الذي
هو غرض المقصود فيه في تحقق التعريف لصحة المعاملة وليس ربما فتلخص من جميع ما قدمنا ان الصحة
في اللغة بمعنى البراءة عن العيب الخارج عن مقتضى الطبيعة الاصلية وبالنسبة الى العبادة في اصطلاح المتكلمين
عبارة عن موافقة الامر وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن اسقاط القضاء وبالنسبة الى المعاملة
[illegible] العبادة عبارة عن ترتب الاثر مع الوجه الذي عرفت ولكن ذلك كله بالنظر الى ما يترائى
من كلمات القوم والا فالتحقيق ان الصحة باقية على معناها اللغوي غاية الامر ان ذلك المعنى يختلف
باختلاف الموارد فالاثر في المعاملة اذا وقعت على مقتضى وضعها ترتب عليها الاثر المقصود
منه فرد من افراد المعنى اللغوي وفي العبادة على مقتضى وضعها وطبيعتها بحسب نظر المتكلمين عبارة
عن كونها مسقطة للقضاء ومن حيث انطباقها [illegible] افعال المكلفين من حيث كيفيات الاتيان
بها المسقطة للقضاء [illegible] وغيرها وكذلك في غير ما ذكر من المعاملات فصحة الالفاظ
عبارة عن وضع كل منها فيما يليق بها من المقام وصحة الاعتقاد مطابقته للمعتقد ومع هذا
القياس [illegible] بجميع افراد المعنى اللغوي وحال الصحة فيما ذكر حال الحسن حيث ذكروا
له معاني عديدة كالاستحقاق في المدح وموافقة الغرض وملائمة الطبع ونحوه وغير ذلك و[illegible] التحقيق
انه موضوع لمعنى كلي يختلف بحسب الموارد [illegible] الوجود الخارجي ولا حال الا [illegible] بالنسبة الى
جميع ما ذكرنا [illegible] بالقياس الى ما يقابله الذي هو الصحة [illegible] الصحة بناء على القول بكون
الاحكام الوضعية مجعولة للشارع من جملة الاحكام [illegible] مجعولة للشارع ام [illegible] من قبيل
الامور الانتزاعية العقلية وان قلنا بكون الاحكام الوضعية مجعولة للشارع [illegible] من تلك
الجملة الحق هو الثاني [illegible] الاثر [illegible] حال التحصيل انما [illegible]

الفعل العبادة اذا اتى بها فوجدها موافقة للمأمور به حكم بصحتها ولا حاجة الى صدور انشاء من قبل الشارع
بعد وقوع الفعل بصفة مطابقة للمأمور به وكذلك الحال بالنسبة الى طريقة الفقهاء فان الفعل اذا
لوحظ اتى به فوجده مطابقا للمأمور به حكم بسقوط القضاء ولا حاجة الى انشاء الشارع ذلك بعد
ذلك سقوطه واذا لوحظ الفعل المعاملة الواقعة في الخارج فوجدها موافقة لما قرره الشارع وامضاه
حكم بترتب الآثار الشرعية عليها من دون حاجة الى انشاء الشارع بعد ذلك بل نقول ان انشاء الشارع
بعد ذلك غير معقول لان المطابقة قد حصلت والا لم يكن هناك شيء من الوجوه المذكورة فان قلت بان السببية
والشرطية ونحوهما مجعولات لان الجعل بالنسبة اليها ممكن من حيث كونها امورا كلية سابقة
على فعل المكلف المتشخص في الخارج فالصحة بمعنى انتزاعها عن الفعل من الفعل الخارجي بعد ملاحظة وصفه
الذي هو المطابقة لموضوع الحكم المأمور به المقرر من قبل الشارع وقيل ان الصحة من مجعولات الشارع
مطلقا فهي من احكام الوضع كذلك وقيل بالتفصيل بين العبادات والمعاملات فهي بالنسبة الى
الثانية مجعولة من احكام الوضع دون الاولى فانها بالنسبة اليها حكم عقلي منتزع من الامور وذهب
اليه جمال المحققين ره في حواشي الروضة وهو الذي اختاره صاحب الفصول قال ره والتحقيق
ان وصف الصحة والفساد في العبادات عقلي وفي المعاملات شرعي من احكام الوضع انتهى وقيل
بالتفصيل في العبادات بين مصطلح الفقهاء وهو اسقاط القضاء وبين مصطلح المتكلمين وهو
موافقة الامر فقال بكون الصحة بالمعنى الاول مجعولة وكونها بالمعنى الثاني حكما عقليا احتج من
قال بكونها مجعولة مطلقا وكونها شرعية بان الحكم الشرعي ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع
وان ادركه العقل ايضا فان ادراكه له غير مناف لكونه شرعيا وما نحن فيه كذلك فان كون
عبادة خاصة موافقة لامر الشارع او مسقطا للقضاء وكون معاملة خاصة مما يترتب عليه
الاثر كذا مما لا بد وان تتلقى من الشارع وفيه اولا ان الحكم الشرعي ليس عبارة من مطلق ما يؤخذ
من الشارع حتى يدخل ما هو من قبيل الاخبار ايضا بل هو عبارة عن الانشاءات وقد عرفت

ان كون

ان كون الاتيان به موافقا للمأمور به او كونه مسقطا للقضاء او كونه موافقا لما امضاه الشارع وقرره حيث
يستعقب الاثر ليس من قبيل الانشاء بل هو يعقب تحقق الانشاء من الشارع بالنسبة الى ذلك فيصدر
منه خطاب بصفة بذلك كان خبرا بما يتصف الفعل واقعا فانه لا يعقل ما ذكرنا وتسليم ان الحكم
الشرعي عبارة عن مطلق ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان كان من قبيل الاخبار فنقول ان شيئا
من معاني الصحة المذكورة ليست مما من شأنه ان يؤخذ من الشارع لعدم مدخلية لجهة الشرع والتشريع
فيها حتى يكون مما شأنه ان يخبر الشارع عنها وانما هي من مدركات العقل المتمحض هو فيها احتج
من فصل بين صحة العبادة والمعاملة بان كون الاتيان موافقة للامر او مسقطة للقضاء مع الوجه
المأمور به امر ذلك للعبادات الثانية فان المقصود منها ترتب الاثر وكون المعاملة مما يفيد
نقل الملك الى الغير مثلا او غير ذلك مما يتوقف على بيان الشارع وفيه ان الحكم بكون المعاملة
مستتبعة للاثر موقوف على بيان الشارع ان اريد بيان الحكم الكلي فانه يقول الشارع ان البيع
يوجب نقل المبيع الى ملك المشتري فهو مانع منه الا انه خبر عما من شأنه العبد ولا يكون كلاما
انما هو ما ترتب الاثر. على ما وقع في الخارج بعد حكم الشارع بالسببية وان اريد ان ترتب الاثر في
الخارج يتوقف على المعاملة بعد بيان الشارع وكون الحكم الذي هو في افراده سببا لترتب الاثر
فيتوجه المنع عليه لما ذكرته فيه ولعل المفصل لما عرف اشتبه عليه المقام الثاني بالاول
فادعى ان ترتب الاثر على المعاملة مما يتوقف على بيان الشارع ولا المفصل بين صحة المتكلمين
وصحة الفقهاء فانه لما لوحظ الاثر وجهه ان عدم توقفها على بيان الشارع في غاية الوضوح نفى
كونها شرعية وحيث كانت الثانية خفي عنها في الجملة اشتبه عليه الامر فقال ان اسقاط
عبادة للتدارك مما يتوقف على بيان الشارع وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا علمت ان فساده
كنار على علم بل نقول ان التفصيلين المذكورين اوهن من القول بالجعل مطلقا لوضوح كون الجميع في واد واحد

ان الاصلين المتعارضين اذا كان احدهما مما يستتبع الآثار التي يبتلى بها المكلف والآخر مما لا يستتبعها
ولا يترتب عليه الحكم كان الاول هو المعول عليه وله الحكم دون الآخر ومثال ذلك ما لو ملك
بعد العلم بموت واحد من موكله ودابته ففقد او انشد فيتعين في التعيين فان الاصول وان كانت متعارضة
في الاول الاصل المتعلق بموت الآخر ترتيب ما لا حكم له يبتلى به ذلك المكلف والاصل المستتبع للآثار
هو اصالة عدم موت موكله فيتفق موته فالاصل الاول فرضنا انه لا يعول عليه ويطرو الاصل الآخر عن معارضه
واما ان فيما نحن فيه من هذا المنوال فانه اذا شك في اندراج الصلاة بغير سورة تحت عنوان المأمور به آل
الشك في ان المأمور به هي الطبيعة المطلقة او هي الطبيعة المقيدة باشتمال على السورة لكن اصالة عدم
اندراج المشكوك فيه اعني الصلاة بغير سورة في عنوان المأمور به مما يترتب عليه الحكم [illegible] واصالة
عدم كون المأمور به هي الطبيعة المطلقة فاصالة عدم كون الثانية مأمورا بها لا يثبت كون الاولى هي
المأمور بها المستلزم لكون الفرد المشكوك فيه مأمورا به فلا يترتب على اصالة عدم كون الطبيعة المقيدة
مأمورا بها حكم بالصحة الا على القول باعتبار الاصل المثبت حتى بالنسبة الى المقارنات
الاتفاقية وذلك لان انتفاء الطبيعة المقيدة لا يستلزم بنفسه ثبوت الطبيعة المطلقة بعد العلم
اقترانها بسبب العلم الاجمالي وقد عرفت في محله ان الاصل المثبت مما لا عبرة به عندنا سيما في المقارنات
الاتفاقية ومع هذا انه لا يبقى لاصالة عدم كون الطبيعة المقيدة مأمورا بها قوة المعارضة لاصالة
عدم الاندراج لكن من التزم به باعتبار الاصل في المورد المذكور انكار ان يتأتى لها المعارضة
الاصلين عنده وجه ثم ان ما ذكرناه من الجواب عن تعارض الاصلين انما هو بناء على ما هو التحقيق
عندنا من عدم حجية الاصل الغير المستتبع للحكم لمعارضة الاصل المستتبع له والا على ظاهر
مذاق الاكثر من عدم تفطنهم لذلك حيث يجرون الاصل في نفي نفس الآثار فمثال ذلك انا لو علمنا
اجمالا بوقوع نجاسة على شيء من الارض ولباسه فان وقوعها على لباسه يترتب عليه وجوب غسل
الثوب وحرمة التلبس بالصلاة في ذلك اللباس بخلاف وقوعها على الارض فانه لا شك في وقوعها

على اللباس

ما لا يترتب عليه حكم

على اللباس يجري به الشك في وجوب غسل الثوب وحرمة دخول الصلاة في ذلك الثوب وحتى فيتعين
وجوب الغسل وحرمة الدخول في الصلاة باثبات الاصل ومع هذا ايضا فيما نحن فيه ان من آثار كون
المشكوك فيه فردا من افراد الصلاة وجوب الاتيان به وزوال وصف العدالة عن تاركه بسبب
تركه فالشك في الفردية يوجب الشك في ذلك الاثر فيدفع الاثر بالاصل عند الشك فيها
ثم ان ما ذكرناه من بيان كون الاصل في العبادة هو الصحة بناء على طريقة المتكلمين في تفسير الصحة
يظهر حال الاستصحاب عدم الاثر في قسمي الشك في موافقة العبادة للمأمور بها هو على مذاق القوم
وبناء على ما هو التحقيق فلا حاجة الى الاستصحاب لان مجرد الشك في تحقق الاثر يكفي في الحكم بالفساد
المشكوك فيه سواء كان من نوع العبادة ام الفرد المشكوك في اندراجه تحت عنوان المأمور به لان
العبادة لا بد لها من احراز تحقق الامر بها ولا يتحقق فيها الحكم بالصحة بمجرد الشك في تحقق الامر بها
فيتعين على الصحة ولا حاجة الى استصحاب عدم الاثر في الحكم بالفساد ومجرد الشك يتم على القول
بنفي حجية الاستصحاب مستقلا بل يطلق ايضا وهذا نظير مجرى اصل البراءة فان مجرد الشك في
التكليف يكفي في الحكم بالبراءة هناك ولا حاجة الى استصحاب البراءة السابقة وكذلك الاشتغال
ولاجل ذلك قلنا ان مجرد الشك في جواز العمل بالظن يكفي في حرمة العمل به ولا حاجة الى الاستصحاب
عدم الاذن السابق كما صدر عن بعض الاعلام من قوله انه لا معنى لاجراء الاستصحاب في مثل
المقام لان الاستصحاب انما يجري حيث كان الموضوع واقعيا فيكون الشارع قد رتب الحكم على
الموضوع الواقعي كما في وجوب انفاق زيد على عياله فانه مترتب على حياة زيد فاذا
شك في حياته وهو غائب استصحبها وترتب عليه وجوب حكم الانفاق وهذا بخلاف ما اخذ
العلم في الموضوع كما لو نذر ان علم بحياة زيد يتصدق على الفقير بدرهم فان استصحاب حياته مما
لا يفيد لانه بمجرد انتفاء العلم وسريان الشك ينتفي الموضوع فاستصحاب الحياة في لا يفيد
في احراز الموضوع الذي هو العلم بالحياة بل تكون الحياة المستصحبة اجنبية عنه كالاستصحاب

موضوع حكم ثم عرفت ان حكم مغاير لموضوع والمحمول وعلى هذا نقول فيما نحن فيه ان المقام مقام الاطاعة
والانقياد والوجوب انه قد اخذ في موضوع الاطاعة العلم بالامر وموافقة المأتي به للمأمور به فمع
الشك في تحقق الامر ينتفي موضوع الاطاعة ربما فيكون استصحاب عدم الامر اجنبيا عن المقام
بالمرة لعدم كون الموضوع المراد اثباته مما اعتبر فيه العلم بقي هنا شيء وهو ان الفاضل النراقي (ره)
قال الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد وعلله بان الاحكام الشرعية

ثم ان عموم الدليل ودليل العموم [illegible] فاستدل على الفساد في المعاملات والعبادات الا ان مع الشك [illegible]
عدم موافقة الامر بالاصل مع ان الشك في الموافقة في صورة الشك في الاندراج لو كان ناشئا من
الشك في جزئية شيء للعبادة او شرطيته لها ولو كان ذلك الشيء قيدا من قيود المأمور به او كيفية
من كيفياته وقد صرح ايضا في مسألة وضع اسامي العبادات للصحيحة او الاعم في مبحث البراءة بابتناء
على جريان اصل البراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط وعدمه الحكم بصحة الفرد المشكوك مع انه
جعل الاصل هو الفساد والقول ان الاصل هو الفساد وانما هو في الفرد المشكوك في تعلق
الامر به من قبل الشارع واراد بما ذكره في ذلك المقام من الشك في الاجزاء والشرائط كما صرح به
وبعد تحقق الامر فيما نحن فيه انه راجع في عنوان المأمور به وعلى هذا فيتغاير مورد اصالة الفساد واصل
البراءة المقتضي للصحة لكن هذا الجواب يدفعه الطرق لعدم الفاضل ايضا ذكر في الكلي في باب
الشك في الاندراج وان ذكر في الجواب الغير ان المراد بالاصل المقتضي للفساد هو الاصل الاولي
الوارد عليه اصل البراءة وبيان ذلك انه اذا لوحظ الفرد فالشك ابتداء في اندراجه تحت الطبيعة
المأمور بها وجرى هناك اصالة عدم الاندراج ومقتضاه الفساد ولكنه بعد ملاحظة ان هناك
اجزاء معلومة كالتكبير والقراءة والقيام والركوع والسجود ومشكوك في خصوص السورة مثلا فاصل
البراءة من وجوب السورة بانضمامه الى الاجزاء المعلومة يقتضي كون المأمور به هو ما عدا السورة

ما ذكر

زاد

اي في مبحث

ما ذكر ومقتضاه صحته لو أتى به على ذلك الوجه فمراده بالاصل المقتضي للفساد هو الاصل
الوارد عليه اصل البراءة فلا منافاة الثالث بيان مقتضى الاصل على طريقة الفقهاء في
في تفسير الصحة وهو اسقاط القضاء فنقول المراد بالشك في اسقاط القضاء ليس هو الشك
المستند الى الشك في صدور الامر بل هو ان ذلك مثل الشك في مشروعية النوع الجاري في
طريقة المتكلمين وقد مضى الكلام عليه ونحن نقول قد عرفت ان الامر على اربعة اقسام واقعي اولي وواقعي
اضطراري وظاهري شرعي وظاهري عقلي ونقول ايضا ان كان متعلق بمتعلقه الاجزاء اعمال بيانه
على وجه الاجمال حالة بيته هناك فنقول ان في هذا ما ليس للشك في كونه مقتضيا للاجزاء
مجال فيتعين الحال فيه بدون سبيل الحاجة الى التوسل على الاصل ومنها ما للشك فيه مسرح ولا اصل هناك
يجري لا الاصل ولا فيه الامر الواقعي الاولي ضرورة ان الاتيان بالمأمور به على تمام الوجه يقتضي
سقوط التكليف فيسقط الاعادة وهذا لا مسرح للشك فيه ومخالفة عبد الجبار لا تنفيه فان
القدماء والعلماء متفقون على ما ذكرنا واما الثاني فما عدا الاول اي الامر الواقعي الاضطراري
فهو بالنسبة الى خصوص المأمور به في حال الاضطرار كالامر الواقعي الاختياري فالامر
بالصلاة في حال التقية فكلفنا مقتضى لاسقاط القضاء ومن ذلك الاعتبار فلا يتوجه
الامر بها ثانيا في ذلك الحال وشبهها الصلاة ايماء وكذا بالنسبة الى الامر الاختياري
فمقتضى الاصل فيه اسقاط القضاء ثم ان المأمور به في حال الاضطرار بدل عن الاختياري
فاذا استدل الى الحال زوال العذر فالشك في توجه الامر الاختياري اليه كان ذلك من
قبيل الشك في التكليف والاصل البراءة يرفعه وكذا الامر الظاهري الشرعي فمقتضى الاصل فيه
عدم سقوط الاعادة والشك في اسقاطها لما عرفت من ان ذلك ليس بمراد ولا بمأمور به
في نفس الامر وانما [illegible] المأمور غير المأمور به بما هو مأمور به فاذا انكشف فعدم ذلك الاتيان الاعتقاد
وذلك في كون المأتي به مسقطا عن المأمور به فمقتضى الاصل عدمه وكذا الامر الظاهري الشرعي

ذلك

مع انكشاف الخلاف وتحقق في الموضوعات كالنجاسة الثابتة مع الطهارة مثلا بالنسبة له ثم تبين الحال
فيتحقق في الاحكام كالوارد في اجتهاد المجتهد الفتوى ثم تبين عنده خلافه بالنسبة الى المجتهد كما
عرفت والى المقلد لكن تلك المجتهد المذكور الذي تبين عنده خلافه فيقتضي الى ان الاصل في هو سقوط
الاعادة كما لا يخفى من كلام الفاضل القمي نظرا الى ان الاوامر ناشئة من المصالح والجهات المحسنة المنوية
فقد جعلها الشارع طرقا الى الاوامر الواقعية ولو بدل المطلوب بها طريقا الى الواقع ويسقط به ويستتبع
مع المصلحة لما امر به الشارع فحيث اتى المكلف بما امر به ظاهرا ثم انكشف الخلاف في توجه الامر الواقعي
اليه كان ذلك من قبيل الشك في التكليف الذي هو مجرى اصل البراءة ويقتضي سقوط الاعادة
والقضاء ويقتضي الاستصحاب هو الحكم بسقوط الاعادة بيان ذلك انه لو لم ينكشف الخلاف في الوقت كلف
مع ذلك الاتيان كان ما اتى به يسقط الاعادة قطعا فيعلم من ذلك تحقق الاجزاء في حال الاتيان
بالمأمور به ظاهرا فاذا شك في تبدل ذلك الحكم بانكشاف الخلاف يستصحب حكم الاجزاء السابق
وههنا طريق ثالث القول بكونه مقتضى الاصل هو اسقاط الامر الظاهري للقضاء بعد انكشاف الخلاف وهو
ان الناس مكلفون بالاوامر الواقعية وان المكلف بها هم العالم والجاهل المشتركون ولذا اشتهر ان الجاهل
بالاحكام الواقعية فهم مكلفون بالاوامر الظاهرية فاذا اتى بالمأمور به ظاهرا على وجهه فقد توجه اليه
المأمور به في الاوامر الواقعية لكون المكلف بها غير الجاهل ولا ينقض بتوجه الامر الواقعي اليه في
ادلة مشاركتنا لهم في التكليف لان قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فقد دل بعمومها على ان
الحكم يوجب اعادة الصلاة المأتي به ولكن الاجماع ثابت مسلم في غير المفروض ونحن نقول ان الامر
ينتفي وعدم اعتباره بالمأتي به مع الوصف لا يوجب لكون ذلك يسقط القضاء ايضا في قاعدة
اللطف وتعين ان الاصل عدم اسقاط الاعادة. فان الاحكام الظاهرية ليست الا طرقا الى الواقع ولا
ينبغي ان يعتبر المقصود من الطريق حصول الوصول لما جعل طريقا اليه غاية الامر انه لو كان جاهلا فقد
استمر به الجهل الى آخر الوقت كان جهله جابرا لمخالفة الواقع مع تقصيره وقوعها وكاشف عن الخلاف في
الحال وتبين ان الطريق لم يوصل الى المقصود وقد جابر هناك والاصل عدم كفايته ما انكشف

وانه لم يكن

انه لم يكن ما امر به واقعا واشتغال ذمة الجاهل وان لم يكن المقتضي بامر الواقع بالفعل لكنه لعدم المانع الذي
هو الجهل اذ ان الواقع مأمور به بالقياس الى العالم شأنا فلم يجز انه يشترط بعدم العلم في تنجزه فاذا ارتفع
المانع بانكشاف الخلاف تنجز المأمور به الواقعي لكان حصول العلم وبذلك يسقط جميع ما ذكر من الوجوه
لكون مقتضى الاصل هو اسقاط الامر الظاهري للاعادة ثم ان هذا كله انما هو بالنسبة الى الاعادة واما القضاء
فمقتضى الاصل فيه عدم السقوط الا على القول بان القضاء انما هو بالامر الاول فظاهر لعدم تحقق الامر
بالواقع مع انكشاف الخلاف المأمور به ظاهرا في خارج الوقت ايضا وكذلك الامر الا على القول بانه
تثبت بادلة القضاء على وجه الكشف بمعنى ان قوله من اقض ما فات كما فات يكشف عن كون المراد
بقوله صل الزوال مثلا طلب طبيعة الصلاة والاجزاء ليبلغ في وقت كذا فلكل ثبت وان فات
المكلف التكليف الاول بسبب خروج الوقت الا ان التكليف الاول وهو طلب الطبيعة بحاله ثم لكان
الامتثال به ولا على القول بانه يثبت بنفس القضاء لكونه من اقض ما فات كما فات مع عدم
القول بكشفها عن دوام الامر الاول فمقتضى الاصل عدم السقوط ايضا لتوقف بان الفوت امر عدمي
اي عدم السقوط
هو عبارة عن مجرد عدم اتيان المأمور به ام هو امر وجودي فيحسب ما يفهم العرف وذلك لان
الاتيان بالمأمور به الواقعي المنكشف ولصدق الفوات عرفا بالنسبة الى الواقعي وفي تتوجه الامر بالقضاء
ما فات كما فات وعلى ان يقتضي بين الاعادة والقضاء فرق بان الاصل يقتضي عدم سقوط
الاعادة وسقوط القضاء ولكن على القول بان القضاء انما هو بفرض جديد مع عدم صحة ادلة القضاء
كاشفة عن التحدد الامر بالاداء في الحكمي مطلق وبقية ثالثا ان الاصل يقتضي عدم سقوط الاعادة
لذلك الامر الظاهري طريق الى الواقع والمفروض كون الامر بالوقت للتكليف واحدا فاذا انكشف الخلاف
في الوقت مع بقاء بين الطريق الى وصول الى المطلوب وجبران الجهل انما هو مع عدم انكشاف الخلاف
فلا يبقى مجال لاصالة البراءة عن التكليف بالواقع بل الاصل عدم اسقاط المأمور به ظاهرا عن الواقع
ورابعا ان الاصل يقتضي عدم سقوط القضاء فلان المفروض ان الامر بالوقت للتكليف واحد بقية

ثم انقطع بفوات الوقت الذي ارتبح فيه الامر به فظاهر عن الواقع مع ان الاقتران بما هو جابر له
الجعد فاذا شك في توجه الامر بالقضاء بعد خروج الوقت من جهة ان الفوات مع عدم الجابر مندرج
تحت شمول قوله عم اقض ما فات كما فات قطعا واندراج المقترن بالجابر مشكوك فيقتضي الاصل
هو البراءة منه ثم ان هذا كله مع تقدير الاتيان بالمأمور به مع انه مشروع ومحبوب واما مع تقدير الاتيان
به مع انه محتمل المحبوبية فيتصور ذلك على وجوه احدها بان يعلم الامر بالنوع وليكن في خصوص فرد
كما لو علم استحباب صلاة ركعتين وشك في استحباب صلاة ركعتين في مسجد الكوفة مع وجه الخصوص
والحكم في هو الاجزاء لان الشك في خصوص الفرد يقع على وجهين احدهما انه هل هو واجب او
مندوب والثاني انه هل هو مندوب او مباح اما الاول فانه اذا اتى به المكلف كان صحيحا ولا حاجة
في الحكم بصحته الى ما تمسك به في الوجه الثاني من حسن الاحتياط لامكان تحقق رجحان الطلب
مع كل من الاحتمالين واما الثاني فانه اذا اتى به كان صحيحا لحسن الاحتياط مطلقا سواء كان احتمال الندب
ناشئا من فتوى فقيه غير معلوم المستند او من رواية ضعيفة ام ناشئا من تعارض الدليلين
او احتمال خبر شاهد ما ادعيت عليه بعموم البلوغ الذي تضمنه قوله عليه السلام من بلغه ثواب و
ثم يندرج في عموم من بلغه ثواب اذا كان هناك رواية ضعيفة او فتوى فقيه غير معلوم المستند
ثانيهما ان الشك في شرعيته نوع من العبادة باعتبار احتماله مع كيفية غير معهودة في الشرع
كصلاة الاعرابي مثلا وهذا ايضا يتصور على وجهين احدهما ان لا يتم هناك الا الشكوك فيه حرمة
ذاتية وثانيهما ان يكون فيه ذلك فالاول فالحكم فيه هو الصحة لحسن الاحتياط ولاندراجه
في عموم من بلغه ثواب اذا كان منشأ الاثبات من طرف الشك فتوى فقيه او رواية ضعيفة ولحسن
الاحتياط فقط اذا كان منشأ الاثبات مجرد مستقرة من دون استناد الى احد الامرين و
اما الثاني فان كان هناك فتوى او رواية ضعيفة فالحكم هو الصحة لعموم من بلغه ثواب لا بشرط
حسن الاحتياط في امكان دوران الامر بين الحرمة الذاتية وان لم يكن هناك شيء من الفتوى والرواية

كان الحكم

كان الحكم عدم الصحة لعدم الاندراج في العموم المذكور ولعدم جريان حسن الاحتياط لما عرفت من دوران
الامر بين الندب والحرمة وظاهر ان الاحتياط وعموم من بلغه ثواب من وقع الاشتباه في ادلة السنن
العموم من وجه بحسب المورد فيجتمعان فيما لا يكتنف فيه الحرمة الذاتية مع تحقق شيء من الفتوى والرواية
وتفيض حسن الاحتياط فيما لم يكن هناك شيء من الامرين مع كان منشأ احتمال الاثبات مجرد
اعتقاده مع عدم جريان احتمال التحريم الذاتي وتفيض العموم المذكور فيما يستوي فيه احتمال التحريم الذاتي مع وجود
فتوى او رواية ضعيفة فالثالثة ان يتعين النوع وليكن فيما ثبت حكمه لما في نافلة السفر فان الاخبار
دلت على سقوطها لكن وقع الخلاف في الوتيرة فاثبتها جماعة استنادا الى بعض الاخبار فانما ذلك
فاثبتها لعدم تسعها الاشتباه في ادلة السنن الذي يظهر من بعضهم انه لا يرجع لان الاشتباه انما يجري
اذا لم يعرف بالعموم فيه وجوده ولا يبقى مجال الاشتباه وهذا الوجه ينفي جريان حسن الاحتياط في
المقام وشمول عموم من بلغه ثوابه له وبهذا الوجه المذكور من صاحب الرياض ايضا لكن مع تقدير ان
يكون النفي على وجه العموم ما يكتنف التحريم الذاتي فانه قال بعد نقل القولين في الوتيرة والاحتياط
لتقييد الترك ان كان المراد بسقوطها التحريم كما هو ظاهر بعض الخصوص والمختار وصريح الشيخ في كتابي
الحديث

صدق

والمتأخر لاشتراط قوله واعطاه النبي ذلك الوجه ان الفتوى او الخبر اثبت للمكلف الخاص ما يتعلق
عموم من بلغه ثواب من يريد الاتيان به ولا يصح النفي على وجه العموم في ذلك ثم احتمال عدم صدوره
او كون المراد بالعموم ما عدا الخاص المذكور فيصدق على من اتى به بلغه ثواب وفعل التماس ذلك
الثواب واما الثاني وهو ما يليس الاصل بحسب الحقيقة والاصل القطعية بنيا فيه انا
ان تمت ما به نزاعهم في دلالة النهي على الفساد وقيل لا نزاع في الارتباط المعنوي بين التحريم الذي
هو مدلول النهي وبين فساد المنهي عنه عقلا او شرعا او لغة والعرف في كلا تهم انما هو

ببيان معنى اللزوم للعقد وبالعدم اللزوم العقد او انه عن نفس هذا العقد بل صار اصل لفظ في المقام وان تشا
ان هذا علم قد دق في ان الاصل هل اعتبر الارتباط بين العقد والشرط او اليه كما زعمه بعضهم جودا
مع انه هو عبارة هم يلزمني المقام اصل لفظ يجول عند العقد او بآية هم ان الاصل اللفظ مما يجري
مع هذا النقض برنظائر الى حد الربط بين الجزم والعقد وامر عارض موقت على عارض وهو المعمور
المبنيين الوقت مع انه تقف ت ومن سريان الشك فانه اصل ينفي جميع ذلك فانه اذا شك فيه
وضع اللفظ للمطلق او للمقيد فمقتضى الاصل عدم القيد وقد دق التمسك بنفي هذا الاصل بنفي
القرينة في مواضع منها بحث وضع الامر للمرة او التكرار ومنها بحث وضعه للفور او التراخي والتحقيق
ان الاصل انما يكون مما يعول عليه لا بكونه مثبتا لما يطلبه كلام صاحب الهداية في شرح المقام
وهداية المسترشدين بان اعتبار الاصل ما يفتقر اليه ويثبت في نقل الكلام الذي يفيد النص غير
نقض اليقين بالشك فلا يسري منها في المقام ثم انها لا تنهض باعتبار ما كان من الاصول المثبتة
والكلام في ان العقد فانتفاء انه ظاهر ثم انهم لا يعولون عليه دوران الامر بين وضع اللفظ
للمطلق او وضعه للمقيد مع الدليل نعم هناك اصلان معتبران في مباحث الالفاظ في ثبوت
الوضع بحكم بناء العقلاء احدهما اصالة عدم الاشتراك والثاني اصالة عدم النقل وليس مما نحن فيه
شيء منهما نعم هناك اصل آخر وهو اصالة عدم التوقف في التوقيفيات ولكنه ليس الا عبارة
عن الرجوع الى الاصول العملية وما ذكرناه يسري في ذلك ثم انك بعد ما عرفت ان المراد بالفراغ هو الوجه الاول
فمع تقدير كون المراد هو ان العقد هل يحكم باللزوم ام لا فلا يجري الاصل اللفظي لان الحاكم انما هو
العقل ولا مجال لوقوع الشك منه فيما يحكم به وعلى تقدير كون المراد هو ان الشرع هل يحكم باللزوم
فيجري هناك اصالة عدم حكمه بذلك بمعنى استصحاب العدم الازلي شرعا هو ثبوت الحقيقة الشرعية
في لفظ النهي فمع تقدير ثبوته حقيقة في افادة العقد وجب وضع الشارع لما تقدم من بعضهم انه لا بد
السيدة وذلك ثم ان مقتضى الاصل عدم [illegible] وهو اصل معتبر وتاسيس الاصل على هذا الوجه

انما هو

انما هو على تقدير فرض الشك في الوضع واما مع فرضه في المراد فيجري هناك اصل معتبر في جميع موارد المشتبهة
مع الوجه الذي قررناه فيها الفاضل القمي وهو كون النهي متعلقا بما ورد له جهة صحة في الشرع فيجري هناك
اصالة بقاء المطلقات والعمومات المقتضية للصحة على حالها وفي بعض الموارد مع الوجه الذي قررناه الفراغ
من كونه اعم مما ذكره فيجري الاصل الذي ذكر في خصوص ما لا دليل على جهة صحته واما الثالث وهو تاسيس
الاصل بحسب القواعد الشرعية فتفصيل المقال فيه ان الكلمات المشتبهة موضوعية بان يشك في خصوص عبادة
خارجية او معاملة كذلك بعد العلم بالاحكام والشرائط فمقتضى الاصل هو الصحة لا في ضمن البيع لقاعدة
الصحة التي يعول عليها الفقهاء في ضمن امر [illegible] على حسنه ولا فرق [illegible] كما عرفت وان اجرى فيه بعضهم
تلك القاعدة الا ان الحق عدم جريانها ولكن يجري قاعدة الشك بعد الفراغ في العبادات [illegible] الشك بعد الفراغ
عن العمل بعد فرض [illegible] ولا يجري فانما يجري استصحاب عدم وقوع الحنث على وجه وان كانت الشبهة
حكمية وهي ما يتوقف ارتفاعها على بيان الشارع فان كان مورد الشك هو المعاملات جرى هناك اصالة
الصحة بمقتضى القاعدة المستفادة من الكتاب والسنة من قوله اوفوا بالعقود المفيد لكم المعنى الثاني
للعقود والتجارات وقوله عليه السلام الصلح جائز بين المسلمين المفيد لكم البيع وغيرها مما يفيد
حكم الصنف لجميع الافراد وغيره فاذا شك في حكم معاملة من حيث الصحة والفساد وان كان المشكوك
فيه هو الحكم الكلي فمقتضى الاصل هو الصحة والى ذلك اشار الفاضل القمي بقوله وما استدل لبعض
الفقهاء وبناء اصالة الصحة [illegible] في [illegible] المعاملات فالحق هو ان المراد من الاصل
العموم او المطلق والقاعدة انتهى وان كان مورد الشك هو العبادات فقد عرفت ان المشكلة على وضع
اسامي العبادات للصحيحة او الاعم في الثاني المطلق [illegible] يكفي في نفي الفساد المشكوك فيه واثبات الصحة
بلا [illegible] الدليل لكن هنا بناء عليه مجملة وفيه ان التمسك بالاطلاقات مشروط بشرائط
[illegible] منها اثنان في المقام اهمها عدم ورود الاطلاق مورد حكم آخر وقد وردت

المفارق المتقدم في الصدق لتقسيمه واخفى في عنوان مسئلة اجتماع الامر والنهي بكون المجتمع في المورد
بتقسيمه واورد عليه بعضهم بان خروج غير العبادة عن المجتمع في المورد في محله واما خروج العبادة
منه فلا وجه له لان قوله لا تصل في الاجنبية في الصلوة يؤول عند التحقيق والتقييد اعني قوله
لا تغصب ناظرا الى الاجنبية فيتوجه النهي الى الصلوة بتلك الكيفية وح فيه خفي في عنوان البحث
الذي هو النهي عن العبادة ولا يخفى ان غاية ما في الباب ان الصلوة ظرف له وظاهر ان النهي عن
المظروف ما لم يسر الى الظرف فالنظر الى النهي عن التكتف في الصلوة حتى يتفرع ذلك الى اه وذلك
لان العادة كان من سيرتهم التكتف في الصلوة فانتهى نهي المعصوم عليه السلام عن التكتف في
الصلوة وهو ظاهر فعلة تقتضي ما ذكرنا ان ما يجتمع من المأمور به في المورد خارج عن عنوان البحث
بحسب الوضع وهي واضح فكلا يبتني على ان النهي في مثله للارشاد او للتحريم بنفسه العبادة مع الاول
دون الثاني ومن هنا حكم بعض الفقهاء ببطلان الصلوة متكتفا حيث فهم من النهي عن التكتف
معنى الارشاد ثم ان ما ذكره الفاضل المذكور من خروج المتعديين في الصدق عن هذه المسئلة ودخولهما
في مسئلة اجتماع الامر والنهي مما لا يخفى ما فيه من الخروج عن طريقة القوم لشهادة تمثيلهم في هذه المسئلة
بكون المتعديين من وجه وانه عموم مطلق مع دخول التقسيمي في عنوان البحث هنا وحكمه بذلك
اتحادهما مع زعمه ان ضابط الفرق بين المسئلتين هو كون الحكم في تلك المسئلة في المتعديين من وجه
وكون الحكم هنا في الاعم والاخص مطلقا وقد عرفت فيما ذكرنا ما يدفعه فتحقيقه ان مناط الفرق
بين المسئلتين هو كون الحكم هناك في كون حكمين من الاحكام الطلبية متنافيين وعدمه وههنا
في كون الحكم الطلبي الذي هو النهي منافيا للحكم الوضعي الذي هو الصحة كيف ولو تشبث ما خصصه من عنوان
البحث بما هو خص مطلقا لزم بقاء مثل صل ولا تغصب في الصلوة من حيث كون النهي متعلقا بنفس
في بيد فلم يصرح به في كلماتهم ثم خصصه من الحكم في اجتماع الامر والنهي الحكمين الطلبيين فيخرج

المثال

المثال المذكور عن تلك المسئلة ايضا ومع فرض خفقه عن البحث بما هو خص مطلقا يخرج المثال المذكور عن هذا
العنوان ايضا وشبه ذلك مما لا يخفى على اهل النظر ودعوى انهم ارادوا ان النهي عنه بنفسه او بجزئه او شرطه او وصفه اللازم
فلا اشكال في دخوله في عنوان البحث ولذا لو كان متعلق النهي هو الجزء او الشرط او الوصف اللازم لا فرق عند بعضهم
بين ما صحب المنهي عنه على التقضنا ان ما في شرح الشرح ان اللازم في قولهم المنهي عنه لجزئه مثل صلاة الحائض فالمراد بالمنهي عنه
بجزئه ما يتعلق النهي هو بجزئه وكذلك في الشرط وما بعده والمتن في قولهم المنهي عنه لنفسه فيكون
المراد انه منهي عنه لنفسه وانه بنفسه متعلق النهي فيقع بين ما كان جزئه متعلق النهي ويندرج فيه
جميع الاقسام الخمسة الاول لان كون العبادة بنفسها متعلق النهي قابل لكون منشأ النهي هو نفسها
او جزئها او الخارج الاقسام الخمسة هذا هو الكلام مع وجه الاجمال وتفصيل المقال ان ههنا اقساما
احدها المنهي عنه لنفسه وهو منهي العبادة ما كان منشأ النهي عنه هو نفس العبادة فتكون هي المبغوضة
لذاتها وهذا ربما يستبعد ان يتحقق به مثال في الخارج بين نقاه بعضهم نظرا الى ان المأمور به لا بد ان يكون
مبغوضا بالذات فلا يتحقق انه يتصور فيما كان الامر متوجها الى عامة المكلفين لكن توجه النهي بالنسبة
الى بعضهم فكان في التقية باعتبار المأمور كما في صلوة الحائض فان الصلوة بنفسها مبغوضة منها
والتقية قد يكون باعتبار المأمور الذي هو الموضوع لحكم التحريم كما لو قال صل ولا تصل ايها الحائض فان
ثانيها انه يجب على المكلفين وتحرم على خصوص الحائض لمغايرة المنهي عنه للمأمور به انما هو باعتبار
التقية في الموضوع الذي هو المكلف وهنا اذا وقع التعبير بالمحمول فيه تصريحا لتقريبها بالموضوع
كما عرفت من المثال ولكنا غيره كما لو وجه الامر بالصلوة الى خصوص شرية ثم قال دعي الصلوة
ايام قرئك فقد يتوهم باعتبار التقييد بايام الاقراء لا بالنسبة الى الهيئة الكمية بين ان الانتساب
حرمة الصلوة الى المرئية الخاصة انما هو في ايام الاقراء او من اعتبار التقيد دائمة ما دام الوصف
وهي المسماة في عرفنا انشراك بالعرفية العامة فان يكون المراد ان الحائض المنهي عنها عن الصلوة

صرح وقال لا تنظر الى الاجنبية وفي المعاملة كما لو قال لا تبع ولا تنظر الى الاجنبية وشترى [illegible] بالبيع
واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا ولا وجه للتقييد المزبور بعد كون المعاملة مع الاجنبية
المنهي عنه عنوان خارج عن البيع متحد معه سواء اتفق بالمعاطاة بيع ام لا الا ان يوجه كلامه
بانه ان قلنا بعدم كون المعاطاة بيعا كان اجراء الصيغة والمعاملة معها بيعا على الضرورة تجب العادة
فلا يترتب [illegible] عن المعاملة وحرمتها [illegible] بسبب الايقاع المحرم عن حد الجنس [illegible] بكونها
بيعا فتقاد [illegible] الضرورة [illegible] اجراء الصيغة منهيا عنه [illegible] فيه [illegible]
الكلام مع المنهي عنه لشرطه وتحقيق المقام انه ليس عنوانا براسه ولا داخلا في كلما تقدم مع وجه الاستقلال
وانما ذكره من ذكره استقصاء لوجوه الاحتمال وذلك لان النهي اما ان يستفيد منه انتفاء الشرط كما في الصلوة
غير مستقبل او يستفيد الاجازة في الشرط بسبب اشتماله على وصف محرم كما في الستر بالحرير وهذا القسم من الشرط
اما ان يكون داخلا في الشروط او خارجا عنه فهذه وجوه ثلثة فالاول [illegible] على الاول يستفيد منه انتفاء الشرط
دون النهي وعلى الثاني فالشرط من الوصف اللازم وعلى الثالث فهو من قبيل الوصف المفارق فلا يبقى لمحل
المنهي عنه لشرطه قسما براسه اذا عرفت ذلك نقول ان المنهي عنه لامر خارج مجتمع مع المأمور به في المورد
غير متحد معه في الصدق فهو خارج عن عنوان كلما تقدم قطعا وكذا المتحد في الصدق فالظاهر انه ايضا خارج
وكذا المنهي عنه لشرطه لما عرفت من وجه ايضا فبقي المنهي عنه لنفسه او لجزئه او لوصفه اللازم او لوصفه
المفارق من محل البحث واذ قد تمهد لك ما عرفت من المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في اقتضاء
النهي الفساد فيما يتعلق به على اقوال احدها اقتضائه الفساد مطلقا ثانيها عدمه مطلقا ثالثها انه
يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات رابعها التفصيل بين الشرع واللغة في العبادات
والمعاملات فيقتضي الفساد على الاول فيهما دون الثاني خامسها التفصيل بين الشرع واللغة في
خصوص المعاملات سادسها التفصيل بين النهي الذاتي فيقتضي الفساد دون العرضي سابعها
التفصيل بين النهي الاصلي فيقتضي الفساد دون التبعي ثامنها انه يقتضي الفساد في العبادات

مطلقا

مطلقا وفي المعاملات اذا تعلق النهي بها بعينها او باجزائها او لوصفها اللازم دون المفارق تاسعها
التفصيل بين ما كان يتحقق المخالفة فيه منفردا [illegible] كالنهي عن [illegible] البيع [illegible] على الف [illegible] وفي غيره
كالنهي [illegible] اذا [illegible] وجب المهر [illegible] المهر [illegible] ان النهي
يتعلق [illegible] وتحقيق المقام ان يتعلق النهي بامر [illegible] احدهما ان يكون هو العنوان الخارج سواء المتحد مع المأمور به
في الصدق ام المجتمع معه في المورد [illegible] الاول من العبادة النهي عن الجهر المتحد مع القراءة في الصدق [illegible]
والنهي عن الغصب المتحد بالصلوة [illegible] ومن المعاملة النهي عن تفويت الجمعة المتحد مع البيع وقت النداء [illegible] ومثال
من العبادة النهي عن النظر الى الاجنبية بالنسبة الى الصلوة ومن المعاملة النهي عنها بالنسبة [illegible] ثانيهما ان يكون هو نفس
العبادة او المعاملة [illegible] النهي [illegible] المجتمع في المورد عن العنوان واضح [illegible] فيه
وكذا المتحد في الصدق [illegible] في العبادة وكذا في المعاملة [illegible] الف [illegible] المسئلة اجتماع
الامر والنهي فان قلنا بعدم جوازه مطلقا لزم [illegible] الامر بالنهي فيبقى العبادة [illegible] وان قلنا
بجوازه مطلقا [illegible] العبادة مامورا بها من جهة ومنهيا عنها من جهة اخرى [illegible] وان قلنا بالتفصيل
بين ما يؤول الى الوصف اللازم كالجهر بالقراءة والنهي عن الجهر مثلا وما يؤول الى الوصف المفارق كالصلوة والنهي عن الغصب
بالمنع في الاول والجواز في الثاني كما ذهب اليه بعضهم نظرا الى [illegible] في تلك المسئلة هو ما يؤول
الى الوصف اللازم وان الوصف المفارق خارج عنه راجع الى المجتمع في المورد [illegible] ذلك القول [illegible]
في الوصف اللازم [illegible] وكذا في الثاني [illegible] في ان تعلق النهي بالعنوان الخارج عن المعاملة المتحد معها
هل يقتضي [illegible] اذا كان ذلك العنوان الخارج الذي تعلق به النهي بنفسه من قبيل المعاملة فيقتضي النهي
[illegible] من جهة [illegible] الف [illegible] خصوص ما تعلق النهي به على ما ستعرف من صورة [illegible]
النهي [illegible] والمعاملة واذا [illegible] الف [illegible] ذلك العنوان المنهي عنه [illegible] بالنظر الى اتحاده بعينها
والا فالف [illegible] ما تعلق به النهي مثل ذلك [illegible] من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الغرر
المعاملة الغررية [illegible] الف [illegible] البيع [illegible] من جهة اتحاده معها وكذا [illegible] اذا كان يتعلق النهي

هو نفس العبادة او المعاملة فتوضيح الحال فيه ان النهي عن المعاملة يتصور على اقسام ثلثة احدها ان تكون
نفس المعاملة من حيث هي فعل من افعال المكلف مبغوضة ومنهيا عنها وعلى ان التسبب بها بالظهار
والايقاع المقصود محرما او مستلزما ثانيها ان يكون المبغوض ومرجع النهي هو نفس الاثر كما في بيع العبد
المسلم او المصحف من الكافر على القول بصحة البيع وانتقالهما اليه الا انه يجبر على بيعهما فيرتفع النهي عنه
ويؤمر بالبيع بنفي سبيل الكافر عن المسلم فان المبغوض فيه هو نفس الاثر الذي هو سلطنة الكافر وتفرده
بما ذكر من البيع ثالثها ان يكون النهي عنه هو المعاملة من جهة عدم ترتب الاثر عليها في نظر [illegible] واكثر
المعاملات المنهي عنها من هذا القبيل واما النهي عن العبادة فيتصور على وجهين احدهما ان يكون تعلق
النهي بها من جهة كونها مبغوضة بنفسها كالصلوة ايام الحيض فانها مبغوضة من حيث كونها صلوة ثانيهما
ان يكون من جهة عدم عدم ثبوت الاثر عليها كاسقاطها للقضاء مثلا وما ذكرناه من وجه الضبط
حاصر لجميع الاقسام التي ذكروها نعم ربما يتوهم في بادي الرأي ان ما تعلق النهي فيه بنفس الجزء خارج عن
الضابط ولكنك بعد التأمل تعرف بطلانه وكونه مما تعلق به النهي بنفسه لان النهي عن الجزء من حيث
هو جزء عين النهي عن الكل ثم ان حرمة نفس المعاملة اذا تعلق بها النهي من حيث هي كما هو
القسم الاول من اقسام المنهي عنها مما لا اشكال فيه واما القسم الثاني وهو ما كان المبغوض بالنهي
نفس الاثر فهل يحرم نفس السبب ام لا الوجه هو الاول لكنه لا يطلق عليه عنوان التشريع
الذي هو فعل ما ليس مشروعا بل ما يوجد المعاملة التي يترتب عليها الاثر عقيبه ترتيب
عليه والا ان لم يكن عقيبه انه تسبب الى ايجاد المبغوض الذي يترتب عليه الاثر الذي هو [illegible]
مثلا لحرمة الاول مما لا كلام فيه [illegible] الا شبهة [illegible] الحرمة الثانية [illegible] قوله تعالى
ولا تعاونوا على الاثم والعدوان [illegible] ان المعاونة المنهي عنها عبارة عن مباشرة المقدمة
لتسهيل الحرام الذي هو من المقدمة فعل الغير فلما كان حراما بالنسبة الى الغير فمع مباشرة
ذي المقدمة ايضا بنفسه اولى بالتحريم وقد حصل البيع [illegible] الى الغير [illegible] المحرم
[illegible] وقد علمت جملة مما ذكرنا من الاقسام فلا بد من التعرض لاحكامها فنقول

فالقسم الاول

فالقسم الاول من المعاملة المنهي عنها وهو ان يكون نفس السبب مبغوضا فالنهي فيها لا يقتضي الفساد
لعدم الملازمة بين حرمة السبب وعدم ترتب المسبب عليه الذي في البيع وقت النداء والدخول
في حال الحيض فانهما مع حرمتهما يترتب عليهما الاثر الذي هو انتقال الملك في [illegible] في الاول
والثاني واستقرار المهر [illegible] في قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب المهر ونحو ذلك ثم ان الكلام في كون
النهي الذي هو [illegible] التكليف [illegible] الوضعي الذي هو سببية المعاملة لاثارها المقصودة منها بعد ثبوت السببية في
الشرع ومن البين انه لا منافاة بين تحريم المعاملة وترتب اثرها عليها فلا يرتفع بالتحريم ترتب الاثر ولذا فهذا القسم
ينطبق كلام جماعة منهم المحقق القمي رحمه الله في قولهم بعدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملة واما الثاني وهو حرمة نفس
الاثر فقد اشكل الامر في عدم اقتضائه فساد المعاملة لعدم الملازمة فيصح ان يكون الاثر محرما وتكون المعاملة
سببا لترتبه والظاهر من كلام المحقق ره ان حرمة الاثر تستلزم حرمة عدم جعل السبب مقتضيا للاثر
نظرا الى ان جعله مقتضيا له لذلك مناف للطف حيث ان اللطف يقتضي عدم جعل السببية حيث يكون الاثر
مبغوضا وفيه ان ما ذكر ليس [illegible] ضرورة عدم امكان [illegible] المصالح [illegible] في افعال الشارع فيمكن ان يكون هناك
ما يوجب جعل السببية من غير مبغوضية الاثر بحكم اقتضاء اللطف وقد عرفت ان لا ملازمة بين حرمة
الاثر وعدم ترتبه على المعاملة واما الثالث وهو النهي عن المعاملة من جهة عدم كونها مستتبعة للاثر
في نظر الشارع كما هو الشأن في اكثر المعاملات المنهي عنها فلا [illegible] الحكم بالفساد وكونه بالنسبة الى المعاملة
ليس الا عبارة عن سلب اثارها التي يليق بها واما القسم الاول من العبادة المنهي عنها وهو ان يتعلق
النهي بها من جهة كونها بنفسها مبغوضة فالحكم هو الفساد ولا فرق في ذلك بين القول بجواز اجتماع
الامر والنهي وعدم جوازه وذلك لان النهي متعلق بفرد من العبادة وهذا هو الذي ادعى [illegible]
المحقق ره فيه الاجماع على اقتضاء النهي الفساد في العبادة مع احتمال ان يكون معقد الاجماع فساد
العبادة التي يتعلق النهي بها بنفسها سواء كان منشأ النهي نفس العبادة ام جزئها ام غير ذلك وان
كان القدر المتيقن مما ادعى عليه الاجماع هو ما تعلق النهي به بنفسه مع كون منشأ النهي هو نفس العبادة

ولكن ما عدا المتيقن من كلامه مما هو محل الخلاف فيه بين الظاهر انهم ارسلوا عن حاله اجابوا بكون الحكم الواقعي
واحدا وذلك لان النهي ما تعلق بنفس العبادة انما دار ارتفاع الاثر عنه ومن اجل ان العبادة
بنفسها لا يتعقل فيها جهة صحة ومن هنا عطفوا في باب الطلاق والمعية بحسب الاول على الثاني وما يتراءى من
الفاضل القمي من الخلاف في ذلك حيث قال بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ولا يقتضي الامر
المضروبة ما كان النهي عنه حصة من المامور به بحسب حكم العقل ولو كان حكم الامر يقتضي عدم جواز
الاجتماع فانما هو بناء على الخلاف في الصغرى لانه لا يقول بجواز الاجتماع هناك من جهة ان العقل
يقول بتعدد العنوانين بينهما عموم من وجه فاما مع الذكر بعنوانه ان يقصد ويقصد فيكون وذلك
المامور به عنوان الصلاة والمنهي عنه هو عنوان الغصب ولا مع بقائه على ما هو عليه من النسبة ان كان
كون المنهي عنه فردا من المامور به فلا يقول بجواز الاجتماع ولهذا نفى الجواز بحسب الامر ولا فساد له قوة
تقرير العقل وارجاع الكل الى عنوانين متغايرين بينهما عموم من وجه ولا القسم الثاني من العبادة
المنهي عنها وهو ما يتعلق به النهي منها من جهة كونه مسلوب الاثر فلا اشكال في اقتضاء النهي فسادها
ايضا لانه لا يكون للارشاد الى عدم ترتب الاثر عليها ولا كلام في ذلك وانما الكلام في انه هل
يتصور فرق بين كون النهي للتحريم كما في القسم الاول وكونه للارشاد كما في القسم الثاني الذي سيق ومن
كلمات الفقهاء وهو الذي صرح به صاحب الفصول لتحقق الفرق بينهما بعدم الفرق بين العالم والجاهل
في صورة كون النهي للارشاد فيحكم بالفساد مع الاتيان بالمنهي عنه سواء كان عالما بالنهي ام جاهلا
بخلاف ما لو كان للتحريم فانه حكم حكم التكليف لا يترتب الا على العالم اذ لا يكلف توجهه الى الجاهل
الذي هو بالنسبة اليه في الحقيقة تحقق الاثر واخر عدم الفرق بينهما فيحكم بالفساد والنهي عنه وان
وان كان الاثر به جاهلا في صورة كون النهي للتحريم ايضا نظرا الى ان الاثر لا يصح الا بعد قصد ارادته ما تعلق
به النهي [illegible] فاما المنهي عنه الذي هو مبغوض لا يتعلق الامر به فالمنهي عنه خارج عن تحت
المامور به واصله فالمبغوضية حاصلة بغاية ما في الباب ان الجهل عذر مانع من توجه الخطاب الطلبي اليه

فاذا ارتفع العذر ويتبين ان الماتي به كان مبغوضا لم يتعلق به الامر من قبل الآمر وظهر ان العبادة
عند عدم تعلق الامر بها فاسدة بحسب التحقيق لما بين الحقيقة ثم ان ما ذكرناه من التحقيق والتفصيل انما هو
بحسب الكبرى ولا يجب الصغرى بمعنى تمييز المراد بالنواهي المتعلقة بالمعاملات الواقعة في الخطابات الشرعية
فنقول ان مقتضى اصالة الحقيقة انما هو كون المراد بها افادة مبغوضية الفعل الذي هو المعاملة من حيث هو
فعل المكلف من حيث ترتب الاثر عليه اذ الكلام انما هو فيما تعلق النهي ظاهرا بالفعل الذي هو المعاملة
ولكنا نعلم قطعا ان تعلق النواهي في الخطابات الشرعية بالمعاملات ليس باعتبار كونها فعلا من افعال
المكلف حتى يكون النهي عنها كالنهي عن شرب الخمر واذ قد تعذر الحقيقة الاصلية فيتعين لها وجوه
ان يكون النهي للارشاد وبيان انها مما كانت مما لا يترتب عليه الاثر نهى عنها الشارع مع ذلك ولا يكون النهي
للتحريم ثم وان كان لا يدل بالفعل واذا فعلها المكلف بقصد التشريع او بقصد ترتب الاثر عليها فانها
ان يكون النهي للتحريم لكن لا التحريم بمعنى الغضب بل التحريم ترتب الاثر عليه بمعنى ان الاثر لما كان مبغوضا
للولا اراد بالنهي عنه انه مبغوض له ولو ذلك لم يترتب على المعاملة بحرم ترتيب ما يترتب عليها فلازمه
قال ان الاثر مبغوض له ولم ارتب على المعاملة فلا ترتب عليها فدل بالنهي على جميع ذلك فالثمان ان
يكون النهي للتحريم لاجل افادة الحرمة التشريعية بان يكون المقصود من النواهي المتعلقة بالمعاملات النهي عن
ارتكابها بقصد التشريع قال الاستاد وسمعت صاحب الفصول ره يقول لا يكتفى في النواهي المتعلقة
بالمعاملات الا احتمال الاخير ولكن خير بان ذلك مع استقرائه تعينه الاطلاقات من جهة
تخصيص التحريم بصورة قصد التشريع في غاية البعد ضرورة ان مساقها انما هو لبيان الحكم الشرعي لا
الحكم الفقهي الذي هو الحرمة التشريعية كيف وقصد التشريع بالمعاملة فرض نادر لا يحمل عليه الخطابات
عليه ونفي التحريم عما عداه ومع هذا ينتفي الوجهان الاولان ويعلم ان الارشاد ومعنى مجازي للنهي
والتحريم معنى حقيقي بالنسبة اليه الا انه حمله على التحريم بعد بعيد من نفيه بالذات وقعت المعاملة بقصد
ترتيب الاثر عليها فيه ورد الامر بين المجاز والتقييد وتقتضي الجودة على القاعدة ترجيح الثاني على الاول

وارد عليه بان عصيان السيد عصيان الله تعالى

بل يفيد فقد انه هو كلام سهوا وفيه

اولاً ان استعمال العصيان في عدم الاذن مجاز ومع ما قررنا من وجه الدلالة يبقى العصيان على حقيقته غاية ما في الباب انه يلزم التقييد بان يكون نفس عصيان الله تعالى بحسب اصل المقابلة ومن المقرر في محله انه اذا دار الامر بين المجاز والتقييد تقدم الثاني وثانيا ان المراد بالاذن ان اثبت في فعل العبد في نفس الامر انه تعالى يتوقف على النص الوارد عليه فلا ان يكون هو الترخيص بغير الاذن بالجهة التي هي محل التكليف ولا ان يكون مجرد بيان الحكم الوضعي الذي هو ترتب الاثر على المعاملة انما هو والاول فلا ان يكون على وجه الخصوص بان يكون انه تعالى رخص العبد في التزويج والدخول بغير اذن سيده او يكون على وجه العموم بان يكتفي في ذلك بعموم الاذن في النكاح والاذن في العقد الفضولي لشمله فان اراد الترخيص على وجه الخصوص فمفقود بلا خلاف وضرورة ان نكاح العبد بخصوصه بدون اذن السيد حرام ما لم ياذن فيه الله تعالى سيما مع الدخول قبل اجازة السيد مع ما تضمنه الخبر الثاني فهو حرام كما ان الفضولي مع التسليم والتسلم حرام مع تحقق الفرق بين العقد الفضولي بحجرد ادعقد العبد لنكاح يكون عقد العبد نفسه بغير اذن في ملك الغير وان اراد ان المراد بالاذن بيان الحكم الوضعي فقط وهو كون نفس هذه المعاملة مما يترتب عليه الاثر ففيه اولاً ان استعمال الاذن في بيان الحكم الوضعي ما لا يعهد او وقع مع بعد علاقة بين المعنيين وثانيا ان ذلك يستلزم التفكيك لكون نفس ذلك المعنى لا يمكن اعتباره في العصيان المتعلق بالسيد اذن لا يلزم ما ذكره ان يكون المراد ان فعل العبد

كما ترتب الله

كما ترتب الله تعالى عليه الاثر ولم يرتب السيد عليه وهو كما ترى فلابد من التفكيك وثالثا ان هذا المعنى ما يابا عنه قوله عليه السلام انما اتى شيئا حلالا وقوله عليه السلام انه لم يعص الله وانما عصى سيده وذلك لعدم ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه وان اراد ان المراد بالاذن هو الترخيص على وجه العموم بان يكون نوع المعاملة مرخصا فيه ويكون الفرد الذي يتعلق به النهي مرخصا فيه ولو مع النهي عنه فيقال ان النكاح في العدة واشباهه ايضا من شانه القبيل لوقوع الترخيص في نوع النكاح بقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم فالنكاح في العدة ايضا مرخص فيه ولو نهى عنه بالخصوص وتقدم الخاص على العام لا ينقض من ذلك كله ان الوجه ما ذكرناه من التقريب وليس مرادنا التمسك بالاخبار ليكون النهي المتعلق بالمعاملة حقيقة في افادة الفساد شرعا كما يراه بعضهم بل نستكشف من فهم الراوي وسؤاله بقوله فانه في اصل النكاح كان عاصيا وتقرير المعصوم عليه السلام على ذلك بالنسبة الى حرمة المعاملة بحسب الشرع اصل الى ذلك حيث من سياق اهل العرف ففيه اشار وانما مانعة عدم وضع جعله في الشرع ورباما يحكى بان فانى فيما قررناه من الترديد مع الفضل والذي يستقر الاستيفاء بالمجامع تقرير الاستشهاد ويكون ذلك اقرب الى السداد فيما هو المقصود من بيان حقيقة المراد فنقول لا يخلو اما ان يكون المراد بالاذن الترخيص بغير الاذن بالجهة الفعلية التي هي من شان احكام التكليفية او اراد به بيان الحكم الوضعي الذي هو صحة المعاملة والاول لا يخلو الوجهين احدهما ان يكون الاذن بالجهة من قبله تعالى على وجه الخصوص بان يكون بحيث انه تعالى اباح للعبد التزويج والدخول بدون اذن سيده وهذا الوجه من الضعف والفساد بمكان ضرورة حرمته قبله ذلك بحسب الشرع غاية ما في الباب ان اجازة السيد يفيد عقده وترتب الاثر عليه وثانيهما ان يكون الاذن بالجهة من قبله سبحانه على وجه العموم بحيث يشمل عقد العبد ايضا فيكون مراده ان ذلك ما يشمله قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم بعموم شمول حكم العام للعبد ايضا وهذا ايضا كالسابق في الضعف والفساد ضرورة عدم شمول حكم العام لما تخصص حكمه بغيره بحكم قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهو كما ترى مع مورده فلابد من ثبوت الاذن بالجهة بالعموم على وجه العموم ايضا واثبات الاذن لكليهما وجهين احدهما ان يكون المراد بيان الحكم الوضعي على وجه العموم

باشتراط المناقضة مع وجه الاطلاق واجاب بعضهم عن الحجة المذكورة بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على عدم

الحقيقي لا يدفعه وان الظاهر غير مراد ويكون الحقيقي قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها واورد عليه صاحب [illegible]

بان الحقيقي

ليشهد سبحانه وتعالى بالتسليم

وتوضيحه ان مقصود المستدل عدم تحقق المنافاة بين الفساد والنهي الحقيقي بالقصد وحمل المجيب الحقيقي قرينة

مع صرف النهي عن ظاهره النهي عن افادة الفساد والتزام بكونه الحقيقي [illegible] المنافاة [illegible] ذلك علم القرينة الصارفة

اذ لو لم يكن مناقضة لما هو معنى حقيقي للفظ لم يكن بها قوة صرفه عما وضع له فان [illegible] من [illegible] لو لم يكن

مناقضة للنهي لا يصلح له كيف يصرفه عنه [illegible] مع انا نعلم [illegible] انه لا مناقضة بين النهي والصحيح

بالقصد وان ساق الجواب يظهر ان المجيب بصدد بيان عدم وجه المناقضة بعد تسليم حجة القول بدلالة النهي على

الفساد في العبادات والمعاملات شرعا وشرعا [illegible] الدال اجماع العلماء فانهم لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد

في جميع الموارد وجب عنه بالمنع من وقوعه لكن دلالة النهي صادقة [illegible] جزئية [illegible] دل [illegible] حال

لا عموم الفساد وافقوا باختصاص الاجماع ببعض اقسام ما تعلق به وهو العبادات وما تعلق بنفسه [illegible] في جميع

من المعاملات مع كونه تعلقه بها باعتبار ترتب الاثر عليها لا ما كان التعلق بنفس المعاملة مع قطع النظر عنه

وان ما كان التعلق لما الاثر ودلالة على اختصاص [illegible] وذلك [illegible] في اطلاق [illegible] [illegible] ان الاجماع

لا في خصوص الشرع لا يجب [illegible] النهي حقيقة في ذلك كما نسبه بعضهم [illegible] ان لا يكونه قد ترتب على النهي

ذلك ومع المستدل اثبات ذلك ما ادعاه من الدلالة [illegible] ان الاثر يقتضي الصحة لما هو الحق في

دلالته على الاثر واقول [illegible] نقيضه [illegible] فيكون النهي [illegible] يقتضي الصحة والفساد

والجواب ان [illegible] غير كون النهي ليس نقيضا للامر [illegible] نقيض [illegible] رفعه وان الامر طلب الفعل والنهي طلب

الترك فيهما متضادان [illegible] وجوب اختلاف احكام المتقابلين بجواز اشتراكهما في لازم واحد كما اشتراك

الحرارة والبرودة في قيامهما بها واجاب صاحب المعالم ره بعد التسليم [illegible] عن هذا الجواب وتسليم اختلاف

المتقابلين

المتقابلين في الحكم بان نقيض

ونحن نقول به ونستفيد من ذلك ان فضل المقرر [illegible] واثبت [illegible] بانه لا وجه

لهذا الجواب بعد تسليم لزوم اختلاف المتقابلين في الاقتضاء لان عدم الاقتضاء لا يدفعه نقض النهي حتى يتحقق

بذلك اختلاف الامر والنهي في الاقتضاء وحجة القول بدلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات بحسب الشرع

واللغة امران الاول الاجماع وفيه ان دعوى الاجماع مع عدم الاقتضاء والنهي الفساد والعبادة بحسب اللغة ما يقتضي

الفرق [illegible] ونحاتها ان المستدل العلماء على الفساد بالنهي [illegible] اقتضاء اللغة ولا يعرف بذلك كما [illegible]

نعم نفيه الدعوى الثاني انه لو لم يقتض الصحة النهي الفساد وما تعلق لزم من نفيه المستفاد من النهي حكمة يدل عليها والمنهي

ثبوته الذي هو نقيض الحكم بالصحة المستفاد من الامر حكمة يدل عليها صحة التعلق واللازم باطل [illegible] الحكمتين انكان

منتفيا وعليهما تعارضتا وكان الفعل وعدمه سيان فيمتنع النهي عنه ويلزم ذلك عدم صدور النهي عن [illegible] للغو

عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة [illegible] باشتمال [illegible] ذلك بفوات [illegible] من مصلحة الصحة على نفسه مانع

لا يكون ازاله في مصلحتها مصلحة فالصحة اذ لا معارض لها من جانب الفساد وكذا هو المفروض فوجود النهي

يدل على انتفاء مصلحة الصحة مساوية لمصلحة النهي او راجحة عليها وان كانت حكمة النهي راجحة فالصحة ممتنعة [illegible]

عن الحكمة بمقابلة مصلحتها لما هو بقدرها من مصلحة النهي [illegible] على زيادة وقدر رجحان فوت ذلك الصحة

على نفسها فيبقى [illegible] في رجحان مصلحة النهي مصلحة خالصة [illegible] من مصلحة الصحة [illegible] وجوه

المذكورة لم يبق مجال لثبوت حكمة يثبت الصحة وذلك [illegible] انتفاء اللازم وفيه ان رجحان مصلحة

النهي الذي يؤدي به الحكم التكليفي بالفساد مرجحية ترتب الاثر الذي هو حكم وضعي بالنسبة الى [illegible] ان

يكون ترك الفعل [illegible] من فعله ويكون ترتب الاثر بعد العصيان وارتكاب [illegible] من عدم ترتبه

فالمقام [illegible] جهة في [illegible] الشرع واللغة في خصوص المعاملات وهو الدلالة [illegible] رفع [illegible]

حيث [illegible] عن اقتضاء النهي الفساد والعبادات [illegible] اقتضائه الفساد في المعاملات بحسب اللغة واثبت

اقتضاء [illegible] وما يجب الشرع بشرط ان يكون تعلقه بالنهي عنه بعينه كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات

او وصف اللازم لجميع الالبسة والمباينة ونكاح الشغار ثم قال واذا كان النهي لامر خارج عنه مفارق له كالبيع
وقت النداء والذي ان صح فانه لا يقتضي الفساد ثم قال وقد صرح الشهيد ره في قواعده بهذا التفصيل واختاره
المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد والامور المذكورة في تضاعيف كلامه الا دليل الاجماع [illegible]
لما هو المقصود من اقتضاء النهي الفساد في المعاملة ثم قال التفصيل ماله وعليه فنقول يكفي ان يكون المراد ره ان النهي
نقض شرعي لا افادة الفساد وبالجملة في المعاملة فهو حقيقة شرعا في ذلك كما نسب [illegible] السيد المرتضى ره ولكنه
في غاية البعد من مثله لان اثبات الحقيقة الشرعية في الالفاظ المتعارفة الدائرة المشهورة [illegible] فيه انشاء النظم
ما عرفت سابقا فكيف يتجه دعوى ثبوتها شرعا في هذه الالفاظ [illegible] الكلام فيها حال الهيئات خصوصا
مع اعتبار تعلق النهي بخصوص المعاملة سيما مع تقييده بقيد خاص وهو رجوعه الى نفس المعاملة او وصفها اللازم
ويكفي ان يكون المراد ره ان الشارع استعمل النهي الوضعي للتحريم فيما ذكر من الموارد في التحريم مقيدا بالفساد مجازا
من باب استعمال المطلق في المقيد ويكفي ان يكون المراد ره ان الشارع رتب الفساد على النهي وجعله امرا شرعيا
له في النواهي المتعلقة بما ذكره وهذا هو الاظهر فيما ينبغي حمل كلامه عليه اذا عرفت ذلك فنقول قد تقرر ذلك
ان من جملة ما تمسك الاجماع فان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنواهي على الفساد ويجيب عنه تارة بمنع الاجماع
كما اجاب الفاضل القمي ره في شرح المقام واخرى بان الفساد في المورد ان صح ليس من جهة النهي [illegible] والعلماء
لم يأخذوه منه وانما اخذوه من الاجماع وتقرير الاخبار الواردة في موارد النهي المفيدة الحكم الوضعي [illegible] لم يأخذوا الحكم
بفساد بيع الخمر من النهي المتعلق به وانما اخذوه من قوله عم ثمن الخمر سحت المفيد لعدم انتقال الثمن
الى البايع المستلزم للفساد وعلى هذا القياس ولا يخفى ما فيهما من الضعف لثبوت الاجماع في الجملة فيما ذكرناه من
الموارد ودلالة النهي على الفساد في الجملة بحكم العرف كما عرفت وفي الجواب ان الفساد مستند الى فهم العرف فيما يفيده
من النواهي كما عرفت [illegible] ما في افادة ذلك ما استند اليهم بها على الفساد وانما هو بحكم العرف ومن
جهة اختصاص افادتها بالشرع . الثاني ان المسئلة لفظية يكتفى فيها بالظن الحاصل من قول اهل الخبرة .
فاذا اخبر الشهيد ره وامثاله بكون النهي شرعا ما يفيد الفساد في المعاملة بالشرط المذكور كان [illegible]

(في الجملة)

لفظ

لفظ التتبع في مباحث الالفاظ وفيه ان المسئلة وان كانت لفظية وان العلماء [illegible] اهل الخبرة الا
ان الرجوع الى اهل الخبرة مسلم ممنوع لاختصاصه بالالفاظ التي لا يمكن فيها الوصول الى حقيقة الحال فيها والكلمات
التي تشترك فيها جميع اللغات وفيها اشتهر فلا وجه للرجوع فيها الى اهل الخبرة بل لا بد فيها من الاجتهاد والبحث
وملاحظة ما هو المتفاهم بحسب العرف ضرورة تحقق التمكن من ذلك الا ترى ان النهي ان افاد الفساد في لغة
افاده في غيرها فليس ذلك الا لوجود معنى حقيقي سار في جميع اللغات جار بين سائر الامم ويشعر بذلك ما [illegible]
فيه بجواز ترك [illegible] لما تلجأ اما الضرورة اليه في العصور من التماس نقلة ارباب النقل كيف ولو سلم [illegible] ذلك
لزم عدم البحث في اكثر مسائل الاصول المتعلقة بالهيئات لكون الامر حقيقة في الوجوب اذ مسئلة الادلة وقد
اخبر جماعة من اهل النقل فيها بثبوت نقل المسئلة المذكورة ادعى بعضهم الاجماع على كون الامر حقيقة في الوجوب بل
الحال ما ذكرناه من لزوم الاجتهاد والفحص عن فهم العرف فيما نحتاج فيه ذلك من الموارد التي يشترك فيها جميع اللغات
[illegible] والمطلق ونحوه في انتفاء اثر النهي [illegible] والصحة في ذلك وقد ذكرنا الجزئين السابقين ثم
تعقبها باثبات [illegible] ما رواه في الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم ومحمد بن اسماعيل عن منصور بن حازم عن
ابي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام قال ما ازعم
انه حرام قال له ان لا يفعل الا باذن مولاه [illegible] بالسهو في الاول مستند [illegible]
الخبر نظر الى انه [illegible] بالمقام [illegible] الشرعي لكونه عصى الله فاجاب عليه السلام بعصيان مولاه
ونفي الحرمة ولكن الانصاف ان صحيحته [illegible] ما يفيده [illegible] به [illegible] في الاستدلال بها اما هو
فهم الراوي وما كان مركوزا في نظره من لزوم الفساد [illegible] الله تعالى بالمعاملة لكونه معروفا لديهم سيما عند حفظة
ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما كانوا يحكمون بالفساد [illegible] ولا حرمة [illegible] عليهم السلام
كانوا الى نفوسهم [illegible] في المملوك الموصوف بعصيانه [illegible] فاجاب بنفي عصيانه الله تعالى
المستلزم للحكم بالصحة [illegible] انه خبر ما [illegible] السهو وكيف كان فالجواب عن التمسك
بالاخبار لاثبات الدلالة شرعا وجهان الاول انها انما تفيد كون الدلالة مستندة الى الشرع وانما [illegible]

النهي اصليا لا تبعيا والمراد بالعرضي ما لم يكن بسبب اصله حيث انشاء لجميع ما ل[...] المحرم من جهة عدم اذن المالك
وبيع ما حلف على عدم بيعه فان تحريمه عرضي لكونه مخالفة لليمين ورجح على ذلك بالتقدم من الاخبار
نظرا الى تعليل صحة نكاح العبد بغير اذن سيده بكونه لم يعص الله وانما عصى سيده بعينه ذلك لان عصيان
الله تعالى المحرم ذاتي وعصيان السيد بالنكاح من دون اذنه حرام عرضي من جهة تعلق حق الغير به والاولى
بالنسبة الى النهي الذاتي والعرضي ولا اشتراط كون النهي اصليا لا تبعيا فانه لا فرق بين الاخبار ولا تقييده بعقد
الوضع اللفظ انما تعرضت الى صحيح لعدم صلاحية النهي التبعي لفساده اصلا والجواب بانا على استنبد
في عدم اقتضاء النهي فساد العبادة بالمعاملة لغة وعقلا نحو ما قد مر في مسئلة اجتماع الامر والنهي ولا على
تمسك به في عدم اقتضاء النهي العرضي فساد المعاملة من دلالة الاخبار على ذلك نحو ان مناطها لو كان هو
عدم اقتضاء النهي العرضي الفساد وكان اللازم عدم الفساد في نكاح العبد في صورتي لحوق الاجازة من سيده
وعدم لحوقها مع انها ناطقة بالصحة على تقدير لحوق الاجازة والفساد على تقدير عدم لحوقها فكيف يمكن
الاستدلال بها على عدم اقتضاء النهي العرضي للفساد مع تحقق اقتضائه له في صورة عدم لحوق
الاجازة وانت اذا تاملت في الاخبار بعين البصيرة وتناولت ما تعلقها بعين التصيرة لم يبق
لك ريب في ان مؤديها التفصيل بين النهي المستقر الثابت الذي لا يكاد يتناوله يد الزوال وهو النهي
من قبل الله سبحانه ودفع التعلق لشيء بالذات وبين النهي المتزلزل الذي هو في معرض الاضمحلال
سيما النهي الاولي ضرورة ان خطابه تعالى من جنس القضاء الذي لا يرد ولا يتبدل بخلاف احكام الموالي
من اوامرهم ونواهيهم فقد انار ورسالة الاخبار ان ما كان من النهي ثابتا مستقرا وهو نهي الله تعالى يقتضيه الفساد
لاستقراره وما لم يكن بهذه الاثابة وهو نهي الموالي فمع عدم استقراره وتطرق الزوال اليه اذا انتهى لا يكاد
عليه باجازة الف ردية تقتضيه كما اذا استمر ودام ولم يقتضيه كما اذا تبدل بالرضا والاجازة
وذلك لان قوله عليه السلام وذلك لم يعص سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما ويقبط التقرير المذكور
الى الاخبار فتعقد باختيارنا من كون النهي عن المعاملة يقتضيه فسادها اذا توجه اليها لا بعنوان خارج
منطبق عليها وذلك مثمرها وان كانت ساكتة عن حكم العنوان الخارج فحكم فيه بعدم الفساد

يقتضي

يقتضي القاعدة الا انها تقتضيه علم توجه النهي اليها في صورة عدم الزوال لو لا كان توجه اليها بعنوانها
او بوصف مفارق وحكم الوصف المفارق وان لم يصرح به فيها الا انه افاده التشبيه بنكاح العدة واشباهه
فافهم ذلك واغتنم ثم بقي ما ينبغي التعرض له فانه ذهب اليه ابو حنيفة وصاحباه ابو يوسف ومحمد بن
الحسن الشيباني من الحكم بدلالة النهي على الصحة وتبعه حكاه العلامة ره في النهاية والتهذيب ساكتا عليه من دون
قدح فيه ومال اليه فخر المحققين وهو ظاهره ظاهر الف وموصوف عند القوم نسبة الكل ان ثلث الصحة
عبارة عن موافقة الامر ولو كون النهي عنه موافقا للامر ودلالة النهي على ذلك مما لا يعقل ممن ينبغي ولعل هؤلاء
مرادهم بالصحة ليس هو موافقة الامر ولا اسقاط القضاء بل معنى ثالث يطلقه الاشارة اليه في المقدمات
وهو كون الموصوف بها تام الاجزاء والشرائط المعبر عنه في الفارسية بقولهم درست وليس مرادهم بالدلالة
هي الدلالة اللفظية بمعنى دلالة اللفظ على ذلك ما قد صرح مقالهم ان النهي لا يستدل بها به على كون متعلقه
تام الاجزاء والشرائط لكونه علامة على ذلك ودليلا على كون مرادهم ذلك ما يذكر مستندا لهذا القول
وهو امران احدهما ان الشيء لا يقتضي ولا يقتضي بالنحو كذا يستلزم اطلاق اسم الصلاة على الاركان المخصوصة
الصادرة عن الحائض والصوم على الامساك في ذلك اليوم والاسامي موضوعة للصحيحة دون الاعم والاصل
في الاطلاق الحقيقة ثانيهما ان متعلق النواهي الشرعية لا بد وان يكون من الامور الشرعية فالمراد بما
نهي عنه بقوله لا تصل انما هو الاركان المخصوصة وكذلك المراد بالمنهي عنه بقوله لا تصم هو الامساك على وجه
مخصوص لا مطلق الامساك ومن البين ان الاتيان بالمعنى الشرعي التام الاجزاء والشرائط الا مع الممكن مقدورا
لم يصح النهي عنه وان كان مقدورا ثبت المطلوب ونهى القول بعد ما عرفت من توجيهه في الضعف لمكان
ما ينبغي عنه او لا بالنقض بان حمل القول بالصحة بالمعنى المذكور فيه وهو نهي الحائض عن الصلاة في قوله
قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك واشار له اولا حمل على ثلثة انواع باجماع سقي ذلك على اجزاء او الشرائط
ضرورة انتفاء الشرط الذي هو الطهارة وثانيا بالحل وبيان ذلك لا بالنسبة الى العبادات نحو انا نعد
ما التزم بكون اساميها موضوعة للصحيحة دون الاعم كما عرفت تفصيل القول في محله ووجه ما

ضرورة ان النهي في قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك وانما هو لما يثبت للعبادة المنهي عنها شرطا لا يتحقق
بدونه لم يبق لنا مناص عن الالتزام بان الصلاة شرعا في الحديث المذكور قد استعملت في معناه الحقيقي الذي
هو الصلاة الصحيحة لكن على زعم المخاطبين ومجيئها الشرط بعد ذلك لا نظر الى الواقع وهذه طريقة معروفة
في العرف تشبه بها كاشف الغطاء وقد مر آنفا وهي اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي على زعم الناس بالحقيقة
الزعمية وقد تقدم حقيقة القول فيه في محله فراجع وكذا بالنسبة الى العلامة قدس سره فنقول انا نقول ان الامر انها
موضوعة للصحيحة من الاعم كما هو المشهور المنصور ومنها ان النهي فيها لا يقتضي الفساد ومنها انا نقول بعد
التنزل عما ذكرنا بانتفاء العبادات من الابتناء على الحقيقة الشرعية تنبيهان الاول لا ريب في ان تحريم
المعاملة من احد المتعاقدين لا يستلزم تحريمها على الاخر كما نبهه بذلك ملاحظة المبايعة وقت النداء
اذا كان احد المتعاقدين ممن تجب عليه الجمعة والاخر ممن لا تجب عليه كالمرأة مثلا فان المعاملة محرمة
على الاول دون الثاني اذا لم يجز منه التحريم من المعاونة على الاثم لعدم علمه بالحكم او الموضوع وعلى تقدير لزومه
في الصورة المذكورة فالكلام انما هو في التحريم بحسب الاصل لا التحريم العارض بسبب سرايته الى احدهما
من الاخر وكذا لا ريب في ان لزوم المعاملة من طرف لا يستلزم لزومها من الاخر كما يشهد له ملاحظة
حال الرهن فانه لازم من طرف الراهن جائز من طرف المرتهن انما الكلام في ان فساد المعاملة من طرف
هل يستلزم فسادها من الاخر ام لا فذهب بعضهم الى الاول والذي افاده كلام الشهيد الثاني ره في الروضة
انما هو الثاني قال ره في [illegible] فلو باع ما يملك وما لا يملك [illegible] بطلانه من طرف احدهما
دون الاخر انتهى والتحقيق ان القائل بالاول يستلزم ان اراد انه لا يمكن انتقال المبيع مثلا الى
المشتري مع عدم انتقال الثمن الى البائع او بالعكس فهو مما لا غبار عليه لان المعاملة مما يتقوم بطرفين
فاذا فسد المبيع مثلا [illegible] فينقضه البائع بقوله بعتك الشيء
الفلاني بكذا او المشتري بقوله اعطيتك الشيء الفلاني بدلا بكذا ولا يعقل وقوع جزء من الاثر في باب
[illegible] صحيحا مع عدم وقوع الجزء الاخر وان اراد ان انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى

البائع

اذا فرض جهالته

الى البائع جميعا مما لا يمكن ان يتحقق في حق احدهما دون الاخر فيكون احدهما مكلفا بالانتقال مال الاخر اليه
والانتقال مال صاحبه دون الاخر فيكون مكلفا بان يجري عليه احكام الملك دون مال صاحبه فهو مما
يتجه عليه المنع كما يشهد بذلك النظر في حال المعاملات التي اختلف فيها آراء الفقهاء فاذا تبايع
رجلان احدهما ممن يقلد فقيها يقول بفساد العقد بغير العربية والاخر ممن يقلد فقيها يقول بصحة ذلك
فالعقد الواقع بينهما بالفارسية فاسد بالنسبة الى الاول صحيح بالنسبة الى الثاني وعلى هذا القياس والحقه
[illegible] والمذكور ان [illegible] على مذهب المصوبة [illegible] عند المخطئة والظاهر
ان [illegible] فيما خالف الواقع [illegible] بما ذكرناه غير عزيزة يعثر عليها من يتصفح كلمات الفقهاء رحمهم الله
الثاني ان النهي اذا تعلق بامر مغاير للعبادة والمعاملة ولكن لا يتعلق بين تقييد شيء منهما بعدمه كان
ذلك الامر المغاير جزءا كما لو قال لا تقرأ العزيمة في الصلاة او غيره شرطا مع الملازمة بينهما في الوجود الخارجي
كما لو قال لا تغصب في الصلاة ام لا كما لو قال لا تنظر الى الاجنبية في الصلاة فهل يقتضي النهي على الوجه
المذكور فساد العبادة او المعاملة المقيدة بها فلا [illegible] والكلام في المقام انما هو مع قطع النظر عن عدم جواز
اجتماع الامر والنهي وكذا مع [illegible] فساد الجزء فساد الكل بين الكلام انما هو باعتبار اقتضاء
اللفظ وانه [illegible] ان الاول [illegible] على مسئلة اجتماع الامر والنهي والثاني يتفرع
على ان فساد الجزء يقتضي فساد الكل [illegible] اللفظ [illegible] تضاده
الى الاخير ان المذكورين في صورة الشيئين فانه ان افاد اللفظ [illegible] العبادة مثلا لم يتحقق
بصورة العلم وان لم يفد الفساد وعلى عدم جواز اجتماع الامر والنهي اقتضى الفساد في صورة العلم لعدم توجه
النهي الى الجاهل [illegible] في صورة كون المنهي عنه هو الجزء اذا عرفت ذلك فاعلم ان
صاحب كاشف الغطاء ره ذكر ان الوضع العرفي وان كان لا يقتضي الفساد [illegible] على ما ذكرنا في المبحث [illegible]
لكون النهي حقيقة في التحريم لا يتأتى منه فساد [illegible] المنهي عنه الا ان النهي [illegible] تقييد
المذكور بفساد المقيد والذي كان الالزام توجيه النهي الى المنهي عنه على وجه التقييد [illegible] يقول

اسقاطه له وسيجيء ان شاء الله تعالى ان الحق هو القول بالاجزاء في ذلك التخيير وكذا الامر الظاهري ان شرعي فهو ايضا مما
لا نزاع فيه من حيث اسقاطه البدل لانه وهو المأمور به واقعا وان كان مختارا فيه عدم الاجزاء كما ستعرف من التفصيل
القول ان شاء الله تعالى وكذا الامر الظاهري العقلي فليس يقع به نزاع فيه من حيث الاجزاء بمعنى الاسقاط الظاهري اتفاق المعظم
على عدم اسقاطه المأمور به واقعا لان ذلك اعتقاد والاعتقاد المخالف للواقع فليس هناك امر وكذا الامر بالتقديم
عند خوف فوات المأمور به في وقته فهو مما لا نزاع فيه من حيث الاجزاء عن المأمور به الاصلي فلو قدم صلوة
الليل خوفا من عدم الانتباه في وقته ثم اتفق انه انتبه في وقتها وتمكن من الاتيان بها فهو يجزي ما اتى به
اولا عن الاتيان به ثانيا ام لا وسيجيء تحقيق الحق ان شاء الله تعالى الثانية ان المراد بالقضاء الذي تقرر
ان الاجزاء عبارة عن اسقاطه مجرد المأتي به بعنوان التدارك حتى لو كان مرادهم بالقضاء ان الاجزاء اسقاطه
اسقاط الامر بما اتي بالمأمور به بعنوان التدارك او المراد به التدارك وهو يتصور على قسمين احدهما
ان يكون الثاني مثل الاول من دون زيادة ولا نقيصة ويكون مع ذلك تداركا للاول وثانيهما ان يتمم
الثاني ما فيه مرتبة بسبب في الاول من كمال وفضيلة او انتفاء نقصان عنه كتتميم الاول كالصلوة بالطهارة
المائية بالنسبة اليها بالطهارة الترابية او الصلوة مع العلم بالطهارة بالنسبة اليها مع الظن بالطهارة فعنده
محتملات ثلثة احدها ان يكون نزاعهم في التدارك بالمأتي به من دون زيادة ولا نقيصة وثانيها ان يكون
في التدارك مع الاشتمال على المزية ثالثها ان يكون في المأتي به بعنوان التدارك وقد اضطرب كلمات القوم
في الامرين الاخيرين فمنهم من يستدل بالنفي بلزوم تحصيل الحاصل لو لم يقتض الاجزاء ليظهر ان النزاع
هو الاحتمال الاول اذ ان تحصيل الحاصل لا يلزم الا اذا كان الثاني تداركا للاول غير مشتمل على المزية
مع انتفاء كل من القيدين لا يكون الثاني محصلا للحاصل وهذا يدل على ان النزاع فيما ان الامر لو كان مقتضيا
للاجزاء كانت الصلوة بظن الطهارة مع انكشاف خلافه مسقطة للقضاء واللازم منتف يفيد
ان محل النزاع هو الاحتمال الثاني وهو التدارك بالمحصل ضرورة كون الصلوة مع تيقن الطهارة اكمل
منها بظن الطهارة وهذا يدل على ان النزاع في ان الامر لو كان مقتضيا للاجزاء لم يكن للامر بالحج ثانيا وجه
بعد فساده وتوجيه الامر اليه بالاتمام يظهر ان محل النزاع هو الاحتمال الثالث وهو الاتيان بالمأتي

بعنوان

به بعنوان التدارك لان الامر بالاتيان بالثاني لا ان يكون من باب العقوبة والغرض هو الاول وانما لم يكن
الامر بالاتمام عقوبة والغرض هو الثاني مع ان الاول مأمور به بنفسه وذلك ارتباطه بالاول حتى يكون تداركه
ومع الثاني للاول ما اتى به للخروج عن عهدة التكليف اتى به في الذمة وليس ما يتدارك به الاول وهذا الخلاف
الاتيان بالصلوة بالطهارة اليقينية فانها التدارك به بالطهارة المظنونة من حيث كونه تداركا بما هو الناقص من
الثاني وقد جعله المحقق الامر به معللا بالاستصحاب واتباعا لظنه فقد ظهر ان ما نسب عليه الدال ان في الكل من الاول
وليس مثله مشتملا على كونه ثم قضيه هذا وكل من الوجه ان الامر يقتضي الاتيان به ليس من محل النزاع فالخير عليه مراد القائلين
بالاجزاء ان الامر يقتضي اسقاط المأتي به بعنوان التدارك فيقتضيه ام الاجزاء باسقاط القضاء والغير مطلق التدارك
ومن العلماء من زعم ان النزاع في المسئلة لفظي من جهة ان مراد القائلين بالاجزاء هو كون الامر مسقطا للتدارك
ومراد النافي انما هو كون الامر لا يقتضي اسقاط الامر بما اتى المأمور به اولا من حيث اعتبار التدارك او يقتضي
ما فيه انا لا نجد له ذلك بلغة عنواناتهم وعباراتهم حيث عبروا بالقضاء الذي معناه التدارك
وكذا ثانيا فلان ذلك بناء فيه ما عرفت في عبارة المنع من التعبير في المقام ثم قال لا يمتنع عندنا ان يأمر الحكيم
ويقول اذا فعلته اثبت عليه ولو تيسر الواجب ويلزم القضاء مع ذلك من الحكمة وهو كالتصريح فيه بكونه
داخلا في تداركه للاول حيث عبر بلفظ القضاء وكذا ثالثا فلان النزاع في اللفظ ما لا يليق بشأن العلماء فمرادهم
من الامر الواقعي وكلام ابي الحسين ما يعلم انه قد وقع الخلاف ولعبد الجبار في سوق الدليل ما لا يؤدي الى المطلوب
الثالث ان المراد القائلين بالاجزاء هو لزوم اسقاط القضاء والامر ومراد النافي لزوم عدم اسقاط القضاء فيكون
كل منها حاكما ناطقا بالقضاء والامر شيء من طرفي الوجود والعدم هو مراد القائلين بالاجزاء هو لزوم اسقاط
القضاء والامر ومراد النافي ان ذلك ليس بلازم فربما يتفق القضاء وربما يتفق عدمه فيكون القائلين بالاتيان
حاكما به والنافي نافيا لكنه يدعي عدم القضاء او الامر بعكس الثاني فلان مراد النافي وهو كون
الامر مقتضيا لعدم الاجزاء ومراد المثبتين انه قد يكون الامر مقتضيا للاجزاء وليس يلزمه عدم الاجزاء

سيتضح لك فيه ان العدم وما ذكره من انه يعود النزاع في التسمية بالطلب بالشرطين فقضاء انما يتم لو توجه الامر الى الماتي بعنوان
التدارك وذلك مع كون المطلوب بالثاني هو الماتي بعنوان التدارك كما يظهر التعبير عن الماتي به ثانيا قضاء وقد عبر
هو ايضا بذلك فقد يتم ذلك حينئذ ولو فرض كون الثاني تداركا للاول لم يبق فرق بين كونه مما يفيده خصوص الامر
الاول وكونه يفيده الامر الثاني الخامسة لا يتحقق النزاع بالامر الاول يجري في الامر الثاني ايضا بحسب ترتبه كما
التدارك في الواجب لا يتحقق التدارك الا بوجوب يجري النزاع مع تقدير اعتباره على وجه الندب فالقائل بالاجزاء يقول
باسقاط التدارك الندبي وبقاء الندب ومن يقول ان الامر لا يسقطه يجوز ان يطلب الامر تدارك الماتي به على وجه الندب
والوجه في جريان النزاع في القسمين اطلاق كلمات القوم وجريان ادلتهم فيهما معا والفرق بينهما انما هو من جهة لزوم التكليف
ان اصل شغل الذمة مع جهة الندب للفعلين بعض جميع ما يطلق عليه التدارك سواء كان واجبا او مندوبا وربما يتمسك
ان الامر الوجوبي مع القول بالاجزاء ايضا لا يقتضي سقوط التدارك على وجه الندب لو وقع في الشرع كما في استحباب اعادة الفريضة
في جماعة مع سبق فعلها اذا احضر من يصلي معه جماعة وكذا استحباب اعادة الامام صلوته عند الماموم اذا لم يدرك تلك الصلوة
وانت خبير بان شيء من ذلك مما لا مساس له بالمقام لان الكلام انما هو فيما كان بعنوان التدارك وما ذكر والمثالين ليست
من ذلك القبيل بل الثاني ثانيا من قبيل المستحب في نفسه لا بكونه تداركا للاول الخامس لا يتفرع النزاع في هذه
المسئلة على تحرير النزاع في مسئلة تبعية القضاء للاداء او كونه بفرض جديد والنزاع في مسئلة افادة الامر للمرة او
التكرار بان يتفرع اختيار القول بالاجزاء على القول بكون القضاء بفرض جديد واختيار القول بعدم الاجزاء على
القول بكون القضاء تابعا للاداء وكذا اختيار القول بالاجزاء على القول في المسئلة الثانية بان الامر للمرة او للطبيعة
واختيار القول بعدم الاجزاء على القول فيها بان الامر للتكرار كما قد يتراءى ذلك في بادي الرأي بالنسبة الى صدر المسئلتين
وبيان ذلك اما بالنسبة الى المسئلة الاولى فلانه كما يصح للقائل بكون القضاء بفرض جديد القول بالاجزاء كذلك
يصح له ان يقول بعدم الاجزاء بمقتضى ما قرر من ضرورة القضاء هو ما لوحظ تركه الماتي به في وقته وعدم الاجزاء
هو ما لوحظ بالمغاير فاذا اختلفا كون الامر الاول لا يقتضيه القضاء وعند فوات الماتي به يعلمان ثبوت ذلك الامر
الامر بالتدارك في صورة الاتيان به وكما يصح للقائل بتبعية القضاء للاداء القول بعدم الاجزاء يصح له

ان يقول

ان يقول بالاجزاء لصحة ثبوت الامر لزوم الاتيان بالماموربه بعد خروج وقته في صورة الفوات ومع ذلك
يلزم الاجزاء في صورة الاتيان فعند تحقق الماموربه تدارك الماتي به ولا بالنسبة الى المسئلة الثانية فلان
القائل بالمرة كما يمكنه ان يقول بالاجزاء كذلك يمكنه القول بعدم الاجزاء لان مدلول الامر المفيد للمرة على القول به
ليس الا لزوم الاتيان بفرد واحد فلو سلك عن الاتيان بالفرد الثاني لحرمته ليس الا من باب التشريع ومن جملة ما
مع حرمة الزائد على الواحد اصالة سهى سهوا ابتدائيا اذ ليس ثمة ما يدل على استفادة خصوص الواحد بكونه مامورا به
دفعا لا يعارضه في شيء من ذلك مع تعدد مع ثمة منافاة بين افادة الامر طلب الواحد وبين صدور الامر بتدارك
الماتي به بتدارك ذلك لا بطلب الماتي به وشغله بالامتثال مع القول بكون المطلوب بالامر هي الطبيعة ثم ان ما يقرب به الى خلاف
هو ان يكون ثمرة القول بالمرة في حصول الامتثال بالماموربه بالواحد وكون الزايد منفيا بحجة انه لا يعني به الامتثال عقيب
الامتثال ولا انه فقد يفرق بينهما بانه في صورة الاتيان بافراد متعددة دفعة يصير الكل امتثالا على القول بالطبيعة
دون القول بالمرة وبان التخيير بين الاقل والاكثر جائز اذا كان عقيبا فلو اختار الاكثر كان مصداق الطبيعة
الماموربها وكذا الاقل ولو اختار جملة محصلة للطبيعة يصير الامتثال ولا يجوز الامر بتداركه ثانيا على القول
بالاجزاء ولا على القول بعدم الاجزاء فيجوز الامر بتدارك الجملة المحصلة للماموربه ثانيا ومع ذلك التقدير الذي انه
يقرب به الامتثال به هو ان يكون شرط القول بالمرة فاذا اتى بالواحد يصير الماتي به مسكوتا عنه فيصح القول بالاجزاء
ولا يصح الامر بتداركه الماتي به على القول بعدم الاجزاء وليس هناك جواز الامر بتداركه ثانيا كما لو كان المطلوب
هو المرة ولا القائل بافادة الامر للتكرار لاختياره عدم الاجزاء عند القائل في الجملة ايضا من اختياره القول
بالاجزاء ليس بيان ان التكرار لا يتحقق بعد وقت يكفي تدارك الماتي به فيه ومع بقاء الوقت فالماموربه هو
ما يتم به التكرار ولكنه مع ذلك يمكنه القول بعدم الاجزاء ايضا لان القول بالاجزاء فلان التكرار يتصور على وجهين
احدهما ان يكون تعبديا بان يعتبر في جميع الافراد المكررة شيئا واحدا مامورا به وثانيهما ان يكون على طريقة تعدد
المطلوب بان يعتبر كل منها فردا مغايرا للاخر وعلى التقديرين فالاجزاء ليس الا عبارة عن الاتيان بالماموربه

مع ان يكون كاشفا عما يكشف عنه الواقع من المصلحة اذ لو لا ذلك لم يكن وجه لاقامته مقام الواقع فاذا انكشف
بعد ذلك خطأ في توجه الامر بالواقع اليه نفاه اصل البرائة واستصحاب عدم التكليف عند الاشتغال بالاتيان
المأمور به ظاهرا مع عدم انكشاف الخلاف في ذلك الوقت وبعبارة اخرى انا لسنا مشاركين في
التكليف للحاضرين والمتمكنين من ادراك الواقع لان دليل الاشتراك في التكليف انما هو الاجماع وهو
انتفى في حين الانكشاف بوقوع الخلاف في كون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء فيبقى اصل البرائة مع عدم
الاجزاء حتى يتحقق لزوم المشاركة للمتمكنين من ادراك الواقع وتوجيه الامر بالعمل بالامارات
الظنية الينا بعد صدور الامر منه بالواقع ويدفع ان الظاهر مقتضى لمصلحة الواقعي وانت خبير
بان ادلة الاشتراك غير منحصرة في الاجماع بل هو مدلول عليه بالاخبار ايضا مثل قوله عليه السلام
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وغيره فيكون الجميع مشتركين في التكليف بالواقع غاية ما في الباب انه شأني
بالنسبة الى الجاهل ومع تحقق العلم بالواقع يتنجز التكليف ويعود فعليا وبذلك ينقطع اصل البرائة
واستصحاب عدم التكليف مع انه قد زعم ان الكلام انما هو في التكليف الفعلي فيمنع الاجماع عليه والكلام
في التكليف الواقعي الذي هو شأني بالنسبة الى الجاهل دون ذلك مما لا خلاف فيه ويتنجز بالعلم به فكيف
يمكن لاحد ان يقول في باب اصل البرائة واستصحاب عدم التكليف مما لا يسري في المقام ولا كون اقامة
الظاهري مقام الواقعي مقتضيا لاشتماله على المصلحة التي تضمنها الواقعي فوجها لا يمكن الاذعان بذلك ليرجع
جدا ما يقوله له القائل انه لو كان المجعول قيامه مقامه ولو من نفسه ما لم ينكشف مخالفته للواقع
وهذا القدر هو المتحقق من اشتمال الظاهري على مصلحة الواقعي فالتحقيق ان يفصل بين الوقت وخارجه
بان يقال ان الاصل عدم الاجزاء بعد خروج الوقت فلا حاجة الى القضاء وعدمه قبل خروج الوقت والظاهر
ذلك من صاحب الرياض عليه الرحمة في تعليقه على كتابه والوجه في ذلك اما بالنسبة الى الجزء الثاني
من التفصيل فلما تقدم من الوجه في كون الاصل هو عدم الاجزاء من ان المكلفون بالواقع فمع الانكشاف

عدم الاتيان

عدم الاتيان في وقته يلزم تحصيل اليقين بالاشتغال لمكان حصول العلم بالاشتغال ولو بالنسبة الى الجزء
الاول فلان القضاء بامر جديد عبارة عن الاتيان بالمأمور به في خارج وقته فالقضاء هنا ماله ربط
بما اتى به وهو المأمور به الظاهري الذي خرج وقته والامر بذلك المأمور به الظاهري والاقامة مقام الواقعي
باستيفاء الوقت ولاجماع الى ان يخرج الوقت المقرر للمأمور به الواقعي انما هو من قبيل الامر بالتفويت يستند
اليه فلو علمنا ان الظاهري كان مشتملا على مصلحة الواقعي فلم يكن للتفويت وجه فمنع استناد التفويت الى الامر فلو فرض ذلك
بعد خروج الوقت في لزوم الاتيان به ثانيا بعد وقته نفاه اصل البرائة وحينئذ ان كون المراد اشتمال اقامة
الظاهري مقام الواقعي وجعله طريقا اليه ما يعتد به من المصلحة مسلم لكن في الجملة بمعنى ان وجوه المصلحة في
خصوص ما اتى به مسلم بقدر ما اودعه الشارع فيه من المصلحة وهي اعتبار كونها عن الواقع اذا لم ينكشف خلافه
باطنه ولا وجوه المصلحة الكلية الموجودة في الواقعي فيه حتى يغني عن الواقع مطلقا حتى في صورة مخالفة
الواقع فلو توجه الامر الظاهري اليه حال [illegible] يقتضيها امر ينبغي التعرض له وهو ان افاضل عصرنا [illegible]
ان الاصل في الامر الظاهري الشرعي هو الاجزاء بل هو يقول باقتضائه والامر الظاهري العقلي ايضا له
كما يظهر كلامه في باب الاجتهاد والتقليد في البحث عن عمل الجاهل فقد حكى هناك القول بالتفصيل
عن جماعة وعن المحقق القمي الاكثر [illegible] التفصيل بانه اذا كان مطابقا للواقع فالصحة ولا اذا كان مخالفا
فالبطلان واختار هو التفصيل بين القاصر والمقصر بالصحة في الاول والفساد في الثاني لموافقة فرائده
ادرج فيه [illegible] على ما اخذه معتقدا ان ذلك هو طريقة الائمة لم يكن عليه قضاء عنده وان
خالف الواقع ولم ينكشف لديه الحال [illegible] في ذلك الا من تبين الامر الظاهري العقلي وبالجملة فهو قد
يرى ان الاصل في الامر الظاهري هو الاجزاء الذي هو مرادف للصحة بمعنى اسقاط القضاء فيصير حاصل كلامه
ان من توجه اليه الامر الظاهري اذا اتى به على وجهه فيقتضي الاصل هو الصحة وقد ذكر في مشتقه انه
في العبادة ان الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد وبناء كلامه هنا فيقضي ان الاصل

هناك بل به وان يراد به عدم اسقاط القضاء بل عدم الامتثال لان تحقق الامتثال بعد الاتيان
بالمأمور به على وجهه حكم عقلي لا وجه لنفيه اصلا مع انه تحقيقه على ما ذكره من اختلاف ان الاحكام
الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والفساد مع عدمها مراده ره ان المكلف اذا فعل عبادة يشك في
كونها مسقطة للقضاء فمقتضى الاصل عدم السقوط وهذا ينافي كون الاصل في الاتيان بالمأمور به
هو الاجزاء وان شئت قررت الايراد بوجه اخر بان يقال ان كلامه ره في مسئلة الاجزاء اذا كان يشمل
الصحة باصطلاح الفقهاء وهي اسقاط القضاء فلا ريب في وقوع الشك في ذلك لان الاصل عدم اسقاط
القضاء باعتبار عدم الامر من قوله الاصل في العبادات والمعاملات ما يشبه الشك من
القضاء فلا بد وان يكون بالنظر الى ما بعد صدور الامر والاتيان وذلك ينافي ما ذكره هنا
وان كان لا يشمله كان مختصا بما ذا ادة نفي الصحة على اصطلاح المتكلمين لزم اهمال ما هو مصطلح
الفقهاء والمسائل في بيان ما لعله المبني عليه النزاع في اجزاء الاوامر الظاهرية من الواقعي كما هو مطمح انظار
المتأخرين من عنوان المسئلة فنقول هل الامارات الظنية معتبرة على وجه الموضوعية او المرآتية
والطريقية فان قلنا بالاول فلا شبهة في كون الاوامر الظاهرية مقتضيا للاجزاء وان قلنا بالثاني
لزمه القول بعدم اجزاء الاوامر الظاهرية عن الواقع على التحقيق وان كان بعض من قال بالطريقية
اختار الاجزاء واستشهد بما ذكره ان العلامة ره في بعض كتبه ذكر انه لو صلى الى جهة يظن كونها
جهة القبلة ثم تبين ان صلوته وقعت دبر القبلة بطلت ويلزمه الاعادة وعلله بانا نقول
بالتخطئة ومثله الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد وجعل من ثمرة كثيرة القول بالاجزاء من ثمرات
القول بالتصويب وعدمه من ثمرات القول بالتخطئة وهذا وان لو جاء به ان مراده التخطئة والتصويب
ما يختص بالتخطئة للرأي وهو القياس والاحكام الكلية دون غيرها القرائنه واف بما كنى
بصدده من الاستشهاد لكون الموضوعية تقتضي الاجزاء والمرآتية يلزمها عدم الاجزاء

وحمايته

وحمايته ما ذكرنا ان صاحب الاشارات جعل من مقدمات المسئلة ان الاصل في الاعتقادات
هل هو الموضوعية او المرآتية واستظهر الثاني وتكلم بالكلام ثم قال واذا عرفت ان الاعتقادات
الموضوعية والمرآتية فينبغي اذا اعتبره الشارع في انه اخذه موضوعا او مرآتا فان كان من الاول فعلى الاحكام الواقعية
الظاهرية ما اختلف فيه لا يصير منشأ للاختلاف الحكم وان كان الثاني فالحكم ظاهري او عذري فيما اختلف فيه لعدم
الامتثال فيجب ان يأتي بالمأمور به ومن هذا الباب الظن بالطهارة فان الصلوة مثلا مشروطة بالطهارة الواقعية
وجعل الشارع الظن مرآة لها فاذا علم الخطأ الواقع بكشف عن الشرط واذا ظهر ان اعتقاده كان من خلاف الواقع انكشف عدم الشرط
فيعلم عدم صحة المشروط او وجوده ومثله الظن في اركان الصلوة لكن الظن في غير الاركان من باب الاجزاء
والقبلة في الجهة وطهارة الثوب فان اعتباره من باب الموضوعية فاذا علم بعد الفراغ خلاف اعتقاده لا يؤثر في
الافعال كما انه ان علم قبل القضاء وجميعه لا يؤثر في فساد السابق هذا واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الحق
هو كون الامارات والادلة الظاهرية معتبرة من باب المرآتية والطريقية والذي يدل عليه امور الاول ان القول
بالموضوعية مما يستلزم التصويب وهو في غير الاحكام الكلية من الموضوعات الصرفة والمستنبطة مما لا يقول
به احد حتى من العامة نعم هناك قول بالتصويب في الطهارة والنجاسة مستحدث من بعض الاخباريين موقوف
فيه قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر بل نادة التقييد ان الطاهر انما هو الواقع
الثاني الادلة الدالة على اعتبار الامارات والادلة الظاهرية منها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فان التعليل وجوب التبين
بخوف اصابة قوم بجهالة يدل ان الظن في الاخذ بخبر العادل المعلوم من الاية انما هو لانتفاء الخوف
المذكور في الفاسق ودليل ذلك الا على تقدير كونه ناظرا الى الواقع وطريقا اليه اذ لو كان خبر العادل
موضوعيا لم يكن من باب الغير المستلزم للتعليل المذكور ومنها الاخبار الدالة على الاخذ بخبر
الواحد الثقة مثل قوله عليه السلام مع ابن المسيب بعد السؤال عمن يأخذ معالم الدين عليك
بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا فان الوصف بما وصفه عليه السلام به يفيد ان خبر الواحد

انما يعتبر لكونه طريقا الى الواقع والشواهد كثيرة ومنها الاخبار الواردة في علاج التعارض من الاخذ بالاعدل والاوثق
والاخذ بما خالف العامة معللا بان الرشد في خلافهم وغير ذلك مما هو مذكور في بابه فان جميع ذلك يعطي
ما ذكرنا ومنها الادلة الدالة على اعتبار الاصول من قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فان التقييد
بحتى يعطي ذلك كما اشرنا اليه وقوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون فان البراءة انما هي من باب الاكتفاء بالاحتمال
انه خلاف الواقع وغير ذلك الثالث حسن الاحتياط حتى في مورد البراءة اذ مورده احتمال الواقع وان الامارات
مرآة له لم يكن يحسن الاحتياط طرحا للواقع لزوم العفو عنه مع الادلة الرافعة لها على تقدير وجوبها وجودها
نفس شرطه اعني بيعه ويؤيده انها طرق ورايا لم يلزم ذلك بدل لزم الموضوعية ترتب الحكم على الموضوع حيث تحقق
بقي هنا امر ينبغي التنبيه عليه وهو ان صاحب الفصول ره ذهب هنا الى عدم الاجزاء الا في الظاهر في الواقع
وجعله من باب الطريق المحض ولكنه في تقرير دليل الانسداد اختار ان المكلف به مع تقدير انسداد باب العلم
في الواقع انما هي الطرق فانه صرح بانا كما نعلم ان الشارع امرنا بالواقع كذلك نعلم انه نصب الطرق وامرنا بالاخذ
به فاذا تعذر الوصول الى الواقع فالمامور به انما هو الطرق والامارات ولم يعتبر مجرد الظن بالواقع من دون
استفادته منها ومع ذلك فيه كون الطرق مانعة لموضوعية لكونها مما امر الشارع بالاخذ بها ويلزم ذلك
هو القول بالاجزاء الا في الظاهر عن الواقع فبنى كلامه على تناقض اذا انتهى بك هذه المقدمات
فلنشرع في المقصود فنقول قد عرفت ان اقسام الاوامر ثلثة فلا بد من التكلم مع كل منها برأسه في ضمن
مقامات الاول المقام الاول في بيان حال الامر الظاهري العقلي وقد عرفت ان مدار البحث فيه بالاجزاء عدمه
انما هو في صورة كشف الخلاف وقد يتوهم ان مورده انما هو
في صورة انكشاف الخلاف على وجه الجزم واما اذا حصل له القطع بالعدم بل احتمله فهو صورة القضاء لا يقول بالاجزاء
والتحقيق في المقام ان حكم العقل على قسمين احدهما ما يستقل به العقل بعد الانكشاف كالاحتياط فانه بعد الانكشاف
بما هو الاحوط لا يبقى الانكشاف بالوقوع في خلاف الواقع وهذا مما لا كلام لنا فيه هيهنا وثانيهما ما هو
ثابت قبل الانكشاف خلافه وهو اقسام احدها الجهل المركب وله امثلة كثيرة منها ما لو اعتقد انه مجتهد

فنفس

نفس باطنه حكم الله تعالى ثم تبين انه كان مخطئا في اعتقاده لاحتمالها ومنها ما لو اعتقد ان الرجل عادل فصلى خلفه
ثم تبين فسقه ومنها ما لو اعتقد ان الكتاب الذي فيه الخبر الصحيح ثم تبين اشتماله على الغلط واشباه ذلك مما لا يتناهى
وهذا القسم مما لا مجال للقول فيه بالاجزاء لعدم الامكان لكونه مامورا به بالواقع كما هو ظاهر وعدم الامكان لكونه مامورا
بالمعتقد من حيث انه معتقد لعدم تنبه الشارع لذلك ومن قبل القطع لا انه دليل عقلي مردود الى الاثر من قبله بذلك
ولا امتناع في ذلك المقصد اذا امر بالاخذ بالواقع لا بالمعتقد من حيث هو معتقد غاية ما في الباب ان المكلف لما اعتقد
غير الواقع واقعا غير مقصر ما لم ينكشف خلاف معتقده وما لم يرد اتفاقا وامر المكلف بالمعتقد من حيث كونه
معتقدا ان اللازم ثبوت الامرين ان يتحقق في صورة مطابقة الواقع امران احدهما بالواقع والآخر بالمعتقد
وثوابان احدهما في مقابلة امتثال الواقع والآخر في مقابلة امتثال الامر بالمعتقد ولم يقل بذلك احد ولا
مسئلة التجري والانقياد فان المدح والذم انما يترتبان على حسن السريرة وقبحها الباطني ولا تتصف معها الافعال بالمطلوبية
والمبغوضية كما سيجيء انشاء الله تعالى تحقيقه في محله وثانيها الغفلة والنسيان بان نسي جزءا او شرطا او نسي جزئيا
بالمامور به غير ما شرع مع ذلك والاتيان بما حسبه مامورا به مما لا يترتب عليه الاجزاء في الغافل لان الاتيان به في
هذه الحالة ليس مامورا به واقعيا لعدم امكان توجيه الامر بالآتي به الا بعد تنبيهه والتنبيه ينافي حال النسيان
ومن الواضح توجيه الامر اليه بعينه ولا مامورا به بالامر الظاهري الشرعي لانه مما لا بد في موضوعه من اخذ الجهل ولذا كان
كلا ظاهرا شرعيا لكان اللازم ان يتوجه اليه الامر لكونه ناسيا فيقال له ان كنت ناسيا فافعل كذا ولا يتم توجيه
الخطاب اليه بحيث يلتفت الى كونه ناسيا لانه يبقى غفلته ونسيانه فيذهب الاتيان بما هو الواقع وهذا كله اذا كان
بالنسبة الى الشرائط والاجزاء الواقعية واما بالنسبة الى ما يعتبر في حال الذكر فقط فلا ريب ان الامر بالنسبة
الى ما عدا عنه متحقق لان الاجزاء المكونة للمامور به ليس العدد الآتي به من جهة انتفاء كونه مشتركا او جزءا
في حال النسيان هذا مجمل الكلام وتوضيح المقام ان الشرائط على ثلثة اقسام احدها ما هو شرط واقعي كالطهارة
من الحدث بالنسبة الى الصلوة وثانيها ما هو شرط علمي فيعتبر في حال العلم دون الجهل كالطهارة

فی الطرف الآخر الذی جعلته الاصل فان تحقق ثبوت القضاء فرع ثبوت الامر بالاداء والمفروض ان
المکلف فی حال اتیان الصلوة سابقها لم یکن مامورا بالاتیان بها بالوضوء وحینئذ فلا یصدق الفوات
المترتب علیه القضاء فی الادلة ثم لا ملازمة بین القضاء وبین توجه الامر الفعلی
المکلف بالاداء فقد یکون هناک امر بالفعل کما لو ترک عامدا عالما مع القدرة وقد لا یکون
هناک امر لمکان وجود مانع عنه کما لو نام قبل وقت الفریضة واستمر علیه الی ان خرج الوقت فانه
لا امر یتوجه الی النائم لقبح التکلیف ویکون صدق الفوات فیه باعتبار انه لو لم یکن متلبسا بذلک
المانع لتوجه الیه الامر وفعله ولکنه لما اقترن به المانع فاته ذلک وقد لا یکون امر لانتفاء
المقتضی کما فی صوم الحائض فان المقتضی للامر بالصوم فی تلک الحالة منتف کما یرشد الیه نهیها
نهیها عنه من قبل الشارع وکذا فی الصلوة لحیضها ما دل فی الخبر من ان النساء ناقصات العقول
والادیان مستدلا لنقص دینهن بانهن یقعدن ایام حیضهن لا یصلین فیها فعند خلطة
کون ترک الصلوة بامر الشارع ومع ذلک نقص دینهن بذلک یتضمن انتفاء المقتضی عنهن
ویکون صدق الفوات مع هذا التقدیر باعتبار ثبوت التکلیف للنوع الذی یندرج فیه الحائض
وتحققه فی الحال حتی انها لو کانت غیر حائض لتوجه الیها الامر فالفوات انما هو
بذلک الاعتبار وهذا غایة توجیه ما یقال فی المقام لاثبات القضاء واجراء حکمه مع الاعادة
بعدم القول بالفصل وفیه ما لا یخفی لان ادلة القضاء وان دلت فی شیء المقام ترتیبها القضاء
علی فوات الفریضة مع فوات صفة من صفاتها وما نحن فیه من قبیل الثانی لان الفائت انما
هو وقوع الصلوة بالطهارة المائیة والا فالمفروض انه وقع الصلوة لکن بالطهارة الترابیة
واما المقام الرابع ففی بیان حال الامر الظاهری الشرعی والمراد به ما هو اعم من الاصول
والامارات والادلة الظنیة فان الحکم الظاهری ما اخذ فی موضوعه الجهل وهو علی قسمین

احدهما ما لیس بناظر الی الواقع کما فی الاصول فانه اکتفی فیها بمجرد الاحتمال لقیام دلیل وهذا هو الذی یطلق علیه الحکم الظاهری
فی الادلة وثانیهما ما له جهة کونه وضع لما هو ناظر الی الواقع کخبر الواحد والبینة فالمراد بالامر الظاهری الشرعی
ما یعم القسمین کما انه یعم ما کان فی الموضوعات وما کان فی الاحکام فلا یختص بخبر من القسمین فالاستصحاب
واصل البرائة اجاریان فی الموضوعات او غیر فی محل البحث کما ان الامارة جاریة فی الاحکام الکلیة کذلک ومثلها
خبر الواحد بالنسبة الی الاحکام والبینة بالنسبة الی الموضوعات واما محل الکلام انما فی اجزاء الامر
الظاهری الشرعی سواء کان متعلقه الموضوعات ام الاحکام فتقع مما ذکر اقسام اربعة حاصلة من ملاحظة
قسمی الامر الظاهری اعنی الاصول والامارات والادلة مع قسمی متعلقه اعنی الموضوعات
والاحکام ومع الاعتقاد بالواقعیة ثم ان انکشف خلاف الامر الظاهری فی الوقت او فی خارجه ومع
القطع او الظن ان یکون انکشاف خلاف الامر الظاهری فی الوقت مع وجه القطع فان تم الاجزاء مع
هذا التقدیر تم فی صورة الانکشاف الظنی بطریق اولی والا فلا بد من التعرض له بخصوصه فلو فرضنا جزء
واحد بعینه لکون الصلوة عبارة عما عدا السورة فترکها فی صلوته ثم انکشف قطعا کونها جزءا فی
الصلوة بعد خروج الوقت کان من جملة ما هو المقصود بالبحث وقد علم من فرض انکشاف الخلاف
ان الاجزاء والشرائط العلمیة خارجة عن محل الکلام لعدم امکان تحقق انکشاف الخلاف فیها لان ذلک
من جهة انها عند الجهل بها غیر معتبرة فی المامور به جزءا ولا شرطا بحسب الواقع والحقیقة فالمامور به
الواقعی فی صورة الجهل بها ما عدا شیء فیه ذلک الجزء او الشرط فیؤول البحث عن اجزاء الاتیان بغیر
ذلک المامور به الی البحث عن اجزاء الامر الواقعی وقد عرفت ما هو الحق فیه بحیث لا اشکال معلوم کما انه
لا کلام فیما لو کان الامر الظاهری متعلقا بعنوان شرط التکلیف او صحته من امارة ذلک الامر
فیکون مجزیا بالنسبة الی نفس المامور به المطلوب بذلک الامر الظاهری مثال ذلک الامر بالوضوء

خبر واحد يفيد لوجوب الجمعة على الاطلاق انما هو ان الغيبة وغيرها فاتى بها في وقتها ثم اتى بعدها بنوافل
ثم انكشف له خلاف ذلك بان علم ان الحضور الامام شرط في وجوب الجمعة وانه اتى بها فاقد شرطه كان
ذلك الامر الظاهري مجزيا بالنسبة الى صحة نوافله التي اتى بها فان ذلك الامر يحكم في ابقاء تلك النوافل
كما يأتي بها في وقت الفريضة مبنى الاتيان بها ان صحتها مشروطة بعدم فريضة فعلية ومع تحققها
ذلك الامر الظاهري فاتى بها فيحكم باجزائه بالنسبة الى تلك الاثار وان لم يقل بالاجزاء بالنسبة الى نفس المامور به
الاولى وهي الجمعة واذ قد عرفت ذلك فنقول ربما يتوهم في الفرض تنقيضا والامر بالاجزاء ولكن التحقيق ان الامر
الظاهري بما هو يقتضي الاجزاء والحكم فيهما مبني على ما استفيد ذكره من انا ان قلنا بكون الظن الحاصل من الاصول
او الامارات او الادلة الظنية من باب الطريقية كان اللازم فيهما القول بعدم الاجزاء وان قلنا بكونها
جزء الموضوع كان اللازم القول بالاجزاء وبعبارة اخرى ان الظن الحاصل من الامور المذكورة حين
السببية والموضوعية الى الحكم الواقعي والانقياد له كان اللازم عدم الاجزاء وتفصيله لم يبق بعض الحصر حيث فاذا انكشف
كون الواقع على خلاف ما اتى به لزمه تدارك ما اتى به وان انا الظن المذكور حسنا مقتضي الحكم كان
الامر يقتضيها للاجزاء لانه اتى بما هو محبوب المولى ومطلوبه فيسقط التدارك لكن لما كان الحق في مسئلة
التصويب وتبدل موضوع المامور به بان يكون الصلوة عبارة عما خلا عن السورة حيث ظن ذلك او عما
اشتمل عليها حيث ظن ذلك لم يمكن الالتزام به بوجه لان التصرف في الموضوعات غير معقول لاحد
حتى من الشارع ففيه القول بالتبدل وبعدم الاجزاء واتيانه بما ظن بكونه من الامور المذكورة
لان الظن عند الفقهاء من باب العلم بالحكم الظاهري فتبقى الامر الظاهري المتعلق وكلامنا في الظن الحاصل
من الامور المذكورة عند الفقهاء من باب العلم بان يعمل برواية زرارة مثلا مع وجود الامام عليه السلام

ثم انكشف

ثم انكشف خلافه وهو مما يمكن نسبته الى العقل ان يتوضح الحال فنقول ان ما ينكشف بالخلاف ففيه الاحكام في
اقسام الامر الظاهري الشرعي اربعة لان انكشاف الخلاف اما ان يكون على وجه القطع او على وجه الظن وعلى
التقديرين اما ان يكون انكشاف الخلاف على وجه القطع في الوقت او في خارجه وكلامنا الان انما هو
في انكشاف الخلاف على وجه القطع في الوقت فانكشاف الخلاف في المامور به بالامر الظاهري الشرعي
تحقق وجود مانع في المامور به ظاهرا لم يتحقق ان ما ظنه مامورا به بذلك الامر مشتمل على مانع لم يثبته
ذلك الامر الذي انكشف او بانتفاء جزء او شرط واقعيين ولما كان الاجزاء المعتبرة في حال العلم والشرائط التي
هي شرائط عند العلم فالكلام فيها خارج عما نحن فيه لما عرفت من ان المامور به حال انتفاء العلم بالجزئية او
الشرطية انما هو ما عدا ذلك الجزء او الشرط ويقصر ذلك بالنسبة الى الاحكام الكلية وبالنسبة الى الموضوعات
كما اذا دل فقيها ولغيره خبر واحد يفيد بجواز الصلوة في الاراضي المتسعة المملوكة للغير عند عدم الاذن من مالكه
فصلى ثم انكشف انه لا يجوز الصلوة بمجرد الاتساع مع عدم الاذن بل لابد من الاذن فله يحكم ببطلان ما اتى به
من الصلوة لكون اباحة المكان من الشرائط الواقعية لكون اشتراطها ناشئا من النهي عن التصرف في ملك الغير
المتوجه الى العالم به والجاهل ومثله ما لو اخبره ثقة به او اخبر انه بجواز الصلوة في الاراضي المتسعة مع الجهل
المذكور ثم تبين خلافه بعد الصلوة فيقع صلوته باطلا لكون اباحة المكان من جملة الشرائط الواقعية واما
ان كان فيها او اخبره عادل بكون المكان مما اذن مالكه في الصلوة فيه فصلى ثم تبين خلافه وكذا لو اخبره
عادل بكون عورته مستورة لا تبدو في شيء من احوال الصلوة ثم انكشف انكشافها في شيء منها فهنا تعف
حال الركوع او السجود وامثال ذلك كثيرة يظهر حكمها من ملاحظة ادلة الاجزاء والشرائط فيتميز بالتميز بين
متعلقاتها الفقهية اي ما هو والجامع للقسمين ان كل جزء او شرط استفيد جزئيته او شرطيته او مانعيته
من النهي فهو من قبيل العلمي لعدم جواز توجيه النهي الى الجاهل وكلما استفيد من الامور المذكورة من
الخطابات الواردة في مقام بيان الحكم الوضعي فهو من قبيل الواقعي ومن القسم الاول ما دل

مع انه لا يطلع لنا عليه فريضته لكونه بغير النحو الذي كان في صورة ما ورد في معرض بيان الحكم الواقعي وبذلك تقف
انه ليتميز مختلفات الامور المذكورة ولو كان في نظر الفقيه الامر دليله ان المراد يكون الخلاف عليه فريضته
او شيء منها في ذمته بالفعل بحيث يكون مخاطبا باداءها فمن اتى بفريضته ناسية في حتى الامر وهو لا يدري يقف بها
ثم تطلع الى نفس الفريضة راسا فتطلع لم يجز ذلك بانها من صحة تطوعه ولذلك تقف في مثال توضيح الامر
بالجمعة المستتبعة لفواتها في حال الغيبة ان صحتها منوطة بالصلاة الجمعة ان الواقع واذ قد تحقق ذلك
ما ذكرنا فنقول ذهب بعضهم الى اجزاء الامر الظاهري الشرعي الذي انكشف خلافه في الوقت على وجه القطع وحكم
عدم الاجزاء والمسئلة مبنية على ما عرفت من كون الظن الحاصل من الامارات والاصول الظنية والاصول
طريقيا ومرآتيا لا موضوعيا له فمن جعل الامارات وللامارات جزء للواقع فعليه الحسن بعض الافاضل من الاول
لا مجال للقول بالاجزاء ومع انه لا مناص من الالتزام به ولما كان اتباعه مستلزم للتصويب تعين القول
بالاول فان حقيقة ان ما يتعلق به الامر الظاهري لما ان يكون كاشفا لمصلحة الواقع ادعى فمع انه لا
يلزم كون جعل الشارع لما يؤدي به الظاهر لغوا ومع الاول لا بد من القول بالتصفية والامر الظاهري للاجزاء
وحيث لا مجال للقول بكون وضع الشارع لغوا فلا بد من الالتزام بالاجزاء فلنختار الحق الاول
وهو كونه كاشفا لمصلحة لكن لا يلتقى بين تفويت فوات الواقع نقوم مقامه بذلك المقدار فلو اتى
بالمأمور به الظاهري في اول الوقت ثم انكشف خلافه في اثناء الوقت فقد فاتته فضيلة اول الوقت
ولم يكن للفقيه تفويت العمل فيتبع انه لو اتى به كان اداء لا قضاء فالذي فاته انما هو فضيلة اول الوقت
فنقول بادراكه في تلك الفضيلة عن الواقع وقيام الظاهري مقامه بذلك المقدار ولا نرى
الاعادة لعدم فوات وقت جواز الاتيان وكذا لو مضى المأمور به الظاهري في الوقت وانكشف
خلافه الامر الظاهري خارج الوقت ادرك جميع ما يتعلق بالواقع من الفضيلة فيصير الحال في

شبه الحال

شبه الحال في الامر الواقعي الاضطراري بعد الاجزاء فيما اذا احتمال التدارك على الوجه الكلي بعد رفع ما
لا نقطاع التكليف بالموت فان قلت ما ذكرته من اختلاف الاحوال في كفاية المأمور به الظاهري
عن الواقع وحينئذ والاجزاء مع عدم انكشاف الخلاف حتى والاختيار وعدمه في غيره يستلزم التصويب
وذلك التزم ما كان تلك الافراد فيه الفرق بين مقالتنا ومقالة اهل التصويب ثم انا نقول
بتحقق المأمور به الواقعي وكونه على وجه الشأنية في حق الجاهل فيما علم به فانه الاتيان به وان لم يمكن
تمام المأمور به بحسب الظاهر مقامه وهم لا يقولون بتحقق الواقع بل يجعلون الواقع عندهم الا ما ادى اليه الظن بحيث
يختلف الواقع في مقالتهم فان الحيث انه ان تسمى شيئا ذلك التصويب فاني لم ابال ولا بيني على الجدال في شيء منها
التصويب وبالجملة فالحق القول بعدم الاجزاء ويدل عليه امور الاول عمومات الادلة الناطقة بوجوب
اتيان الشرعية الواقعية الاولية في المقام الثاني ما تقتضيه قاعدة الاشتغال لو فرض الشك الثالث الاجماع المنقول
المدعى في كلام كاشف الغطاء ره على عدم الاجزاء الظاهري عند انكشاف الخلاف قطعا فتح القائل بالاجزاء
ماجعل البراءة واستصحاب عدم التكليف في حال الاشتغال بالاتيان بالمأمور به الظاهري وقد عرفت الجواب
عنهما في تأسيس الاصل واحتج ايضا بانه لو عرف ذلك حيث ان الطبيب فاذا امر المريض بتناول دواء وجب
عليه ثم ان المريض لو لم يجد الدواء ووجد ابدل فتناوله ثم وجد الاول من عدم تناوله بين رجع الى الطبيب
في ذلك فهو يعد انه لا مرائية يجزي لم يكن يرجع الى الطبيب ثانيا وجه وفيه ما لا يخفى فان ما ذكره انما هو
في تبيين الواقعي الاضطراري ضرورة كون المأمور به ثانيا بدلا كما هو مفروض كلامه فتدبر ما فيه فان
المأمور به بالامر الظاهري الشرعي هل اجزاء مع انكشاف الخلاف لصحيحة زرارة قال قلت فان ظننت
انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيته فيه قال تغسله
ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك
ان تنقض بالشك ابدا وتقريب الاستدلال انه لما نظر فلم ير شيئا كان وظيفته العمل

بالاستصحاب وعدم نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها وقد وقع بعده ذلك على الوجه ما ذا انكشف خلاف الحكم
الاستصحاب بظهور تلك النجاسة مع ثوبه لم يكن ذلك مؤثرا ببطلان العمل بحكم الشارع بعدم الاعادة
وذلك لمكان الاجزاء ولا يتوهم ان ذلك لكون الطهارة المحرزة من الشروط العلمية لا غير ولو كانت من جملتها
لم يكن للاستصحاب هناك مجرى فان سيار الفرق بين الشرائط العلمية والواقعية هو جريان الاستصحاب
والاحتياط في الثانية دون الاولى والسر في ذلك انه لو كان العلم في الاول جزء الموضوع فبالشك ينتقض
الموضوع قطعا ولا يبقى مجال للقول بالاستصحاب ولا بالاحتياط بالاعادة بعد انتيابه نظرا الى كونه ليس
شرطا عند الجهل هذا ولكنك خبير ان علية النظر حقه وجهت ان الحكم بعدم الاعادة وان كان في بادي
النظر يظهر ما ذكر الا ان التعليل بقوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس
ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا [illegible] يابى عن ذلك [illegible] كون الاتيان به مطابقا للامر الظاهري الشرعي
وكونه مجزيا مع انكشاف الخلاف انما يتصور على تقدير كون النجاسة التي رآها بعد الصلوة هي خصوص
ما ظن انه اصاب ثوبه فنظر فلم يره ومع هذا التقدير لا يتم ما ذكر من التعليل لانه اذا وجد تلك النجاسة
السابقة لا يبقى شك في حقه عند العمل مع خلاف تقتضي الاستصحاب لانه نقض اليقين بالشك لانه
نقض يقين الطهارة السابقة بالشك بل باليقين وان لوحظ عدم نقض اليقين بالشك ما قبل
الصلوة لم تكن من اثاره صحة الصلوة وعدم الاعادة اذ ليس اثره على هذا التقدير الا جواز الدخول
في الصلوة فيتعين ان يكون المراد بالشك بعد الفراغ من الصلوة في كون تلك النجاسة سابقة حتى
تقضيه [illegible] الصلوة [illegible] وقت عليه بعد الصلوة [illegible] وقت صلوته في الثوب ما لم [illegible] عن نقض
يقين الطهارة بالشك بطل ابتداء مع استصحاب الطهارة الى حين الفراغ من الصلوة ويكون بقوله
فرايته فيه انه رأى تلك [illegible] ثوبه ويكون الحكم بصحة الصلوة مستندا الى الاستصحاب بالنظر الى الشك
الذي وقع له بعد الصلوة ويكون الحديث ح اجنبيا عن اقتضاء الامر للاجزاء [illegible] ذلك انما يتم اذا
كان ذلك بيان اعتبار الاستصحاب [illegible] بادلة [illegible] كون المكلف [illegible] بناء
عليه وقد عرفت ان التعليل [illegible] عن ذلك [illegible] بسطنا الكلام في ذلك في مسالة الاستصحاب

عنه

عند الكلام على الاستدلال بهذا الحديث على حجية [illegible] ونسب الفاضل المحقق الشيخ اسد الله التستري رح
الى القول بالتصويب في الاحكام الظاهرية مما لا ينبغي وانه لا محيص من القول بالاجزاء في الاوامر الظاهرية
نظرا الى ان التصويب المتفق عليه الذي انكرته انما هو في الاحكام الواقعية [illegible] في ذلك الى اثرين احدهما
انه لا ريب في ان الاصول والامارات والادلة الظنية مما لا معول في زمان الامام ع وزماننا هذا في اجزاء
العبادات وشرائطها وموانعها وساير متعلقاتها ومن البين ان الغالب مخالفتها للواقع ولا اقل من ان تتفق
المخالفة [illegible] في متعلقات كل عبادة فلو لا القول بالتصويب والاجزاء كان اللازم عدم صحة شيء من العبادات
عبادات الناس وعدم انتفاعهم شيئا من المثوبة يوم التناد وظاهر ان الالتزام بمثل ذلك عدول عن منهج السداد
ثانيهما ان الائمة المعصومين عليهم السلم كانوا يعملون على طبق الامور المذكورة وايضا ومع غلبة مخالفتها
للواقع وعدم القول بالتصويب يلزم من الخفاء [illegible] في تناول الحرام والمحلل وبمباشرة النجاسات
وغير ذلك ومن البين ان الوقوع في خلاف الواقع مما يقبح في حقهم فلا بد من الالتزام بالتصويب بمعنى تبدل الحكم
الجزئي بالنسبة الى الموضوع فلو قام [illegible] على امارات شرعية حيوان غير مذكى في الواقع عاد حكمه في حكم المذكى
ومع هذا القياس [illegible] ما حكاه الشهيد رح في الذكرى من ان النبي صلى الله عليه واله نام عن صلوة
الصبح ثم قضاها فقد صح الاثر على ارتفاع التكليف بالصلوة اداء منه صلى الله عليه واله في ذلك اليوم وليس الا
الالزام بالتصويب وتبدل الاحكام [illegible] ما ورد عن امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم [illegible] على انه قال
[illegible] احكام الطهارة
والنجاسة هذا [illegible] مع ما يقتضيه [illegible] وانت خبير بانه لا ملازمة بين ما ذكره من المقدمتين و
ونتيجته وذلك [illegible] اعتبارهم عليهم السلام بالامور المذكورة مما لا مجال لانكاره ولكنه لا يستلزم الوقوع في
في خلاف الواقع لعلمهم كانوا [illegible] عليها عند ادائها خلاف الواقع [illegible] عنهم عليهم السلم
انما نحكم بالظاهر والله تعالى متولى السرائر [illegible] انهم كانوا يقضون بالبينات والايمان في الجملة ولكن
افادة حكمهم [illegible] في صورة ادائها الى خلاف الواقع [illegible] كانوا [illegible] عند مخالفتها

[illegible]

وهو كما ترى ولذا امكن في تفريق الازواج وغير ذلك ان يوطا هو وفيه اوله تحقق بالاشراط هو الحق الذي عم استلزم علوم
انما يسر به تكليف يقول الفم هناك بعدم الافراد مع علمه بان ما في جنسه وكيف يلزم العسر والحرج مع علمه بالحق بعده
ولذا التحقيق بالاشراط هو الاشرع عند انكشاف الخلاف مع وجه القطع فانه يقول هناك بعدم الافراد وعدم اشراقه
جهة العسر فان تحقق فيها تحقق هناك ايضا وثانيا انه لا يخلو اما ان يريد بلزوم العسر والحرج لزوم ذلك مع وجه الشخصية
او يريد لزومه مع وجه النوعية فان اراد الاول فالحجة عليه انه ذلك مما يساعده اعتبار ادلته لكن لا يستلزم العسر
الشخصي ارتفاع التكليف عن النوع لان ذلك مما تندفع به الضرورة فيلزم ذلك الشخص الذي تحقق فيه ذلك الا ان ما في
بالا يلزم فيه العسر ولا يسقط عنه الموجب للعسر من التكاليف ولا يلزم من ذلك سقوط التكليف عن الجميع ولا جميع التكاليف
عن ذلك الشخص وان اراد الثاني فالحجة عليه اوله ان ادلة العسر والحرج مما لا يساعد اعتبار النوعية فليس حاله الا كما يلحقه
افاض القمر بالامر انما انما يصلح حكمة للحكم لا دليلا لا تدور مدار اتفاق التكليف مع ذلك يجئ ما ورد من الاخبار الدالة من ان
الامر عن التكاليف انما هو حال ضعف العباد [illegible] في اصل جعل الحكم وصدر ذلك حكمة وسبب لجعله [illegible] الوجه الذي
قررته الشارع لا صعوبة فيه وليس المراد انه يراعى في جريان الحكم حال الضعف عند عدم تحمله لذلك ضرورة ان الحكم
بعد ما ثبت مع وجه لا يسقط وثانيا ان [illegible] في المقام ما يتوجه اليه المنع الواضح لان تغير رأي المجتهد في نفسه
قليل [illegible] زماننا هذا من جهة كثرة المسائل وعدم [illegible] انه نادر [illegible] توجه في نظره ثانيا [illegible]
ذلك منع وقوعه لا يلزم ان يكون من الاسهل ان [illegible] بل ربما كان الامر بالعكس وان المجتهد لا يلزم ان يكون
قد عمل بالفتوى حتى يتعقب الاعادة بل ربما كان قد افتى بالطريق الاحتياط وان المقلد يمكنه العدول الى
مجتهد اخر عند تغير رأي الاول ممن يوافق مذهبه ما ذهب اليه الاول في الاول الا ان [illegible] باحتياج
الاعادة وثالثا انه نقضه باعتبار ادلة العسر نقيضة منع يلزم [illegible] بكثرة تطرق التخصيص
اليها وقد تقرر في بابه ان العمومات اذا تطرق اليها كثرة التخصيص الى اكثر الافراد لا يبقى مجال التمسك بها
الا في مقام تمسك فيها بها فيه اصحابنا المتقدمون الذين هم بلغتهم الاحكام والادلة يدا بيد اذ في مقام يعلم كونه
من قبيل ما تمسكوا به فيه كاقسام الخيار بالنسبة الى قاعدة الضرر فاذا تمسكوا بها في شئ منها جاز التمسك

بها

بها في افراد تعلم بالاثار طريقها وبهذا ترى فقهائنا المتأخرين لا يتمسكون بقوله تعالى اوفوا بالعقود وبقاعدة الضرر الا حيث
تمسك بها المتقدمون ولم يتمسك احد منهم في هذه المسئلة بقاعدة العسر ولو كان احد منهم قد حكم بترتيب اثار
الامارة الاولى فانما هو بالتمسك بقاعدة الاجزاء لا بقاعدة العسر والحرج فتلخص مما ذكرنا من ان العمومات اذا
تطرق اليها الوهن بخروج اكثر الافراد فلابد من جبره بعمل العلماء بها فخصوص المورد وفيما نحن فيه في الطريق
الثاني احدهما انه قد تقرر في بابه انه لابد من الفحص بالعمومات عن البحث عن المخصص وكذلك لكن لابد به في العمل عليه
من الفحص عما يا رحمه [illegible] نقول ان عموم العام الذي خرج من تحته اكثر الافراد قد تطرق اليها الوهن فلم يبق وثوق
به ولكيف ان يكون خصوص المورد الذي يراد التمسك فيه بالعموم مما قام الاجماع على خلاف حكم العام وقالوا انه اجماع
ولكنهم اهملوه لظهوره عندهم وقد خفي علينا لبعد عهدنا عنه رفع الاحتمال بحيث تطمئن النفس الى الرجوع الى عمل الاصحاب
ليتضح وجه الصواب ولو عرض علينا [illegible] الا قد ربين لكونه ينكشف حكم العام ثانيهما ان استعمال العام الذي خرج من
تحته جملة من الافراد يقع على وجهين احدهما ان يراد به العموم بالنسبة الى الافراد خرج ما خرج وبقي الباقي وثانيهما
ان يراد به مرتبة من العموم بان يكون المقصود بالعام انواع خاصة دون نوع خاص وان كان اكثر افراد من
الانواع المقصودة بالعام شامل لذلك كما في قوله اكرم العلماء واراد به ما عدا النحويين من الانواع والنحوي افراده اكثر
من جميع افراد الانواع ومثل هذا لا يكون من تخصيص الاكثر بل يكون العام مستعملا في الانواع المخصوصة التي خالفت
ذلك النوع الكثير الافراد في الارادة من اللفظ مع وجه المجاز فلا قبح فيه وبذلك انطبق [illegible] انه اذا دار اللفظ بين
تخصيص الاكثر وارتكاب مثل ما ذكر من المجاز بل مطلق المجاز فالمختار الذي هو ارجح اقسام المجاز مقدم الثاني
ولهذا الوجه [illegible] استعمال [illegible] صاحب الرياض ره في حكمه بان المراد من العقود العقود المعهودة حال نزول
الاية فلذا لا يلزم التخصيص بسبب خروج الافراد الفرضية الذهنية المتصور وقوعها مع وجوه شتى وحينئذ نقول
لا يلزم استعمال العام في عموم الافراد الذي خرج بالدليل دخول المشكوك فيه من الافراد في [illegible] الدخول في الارادة
من العام تحت حكمه ليسري اليه الاجمال بالنسبة الى الفرد الذي يراد فيه التمسك بالعام لاثبات حكمه ولكن بعد التمسك به
ليعلم ان ذلك الفرد من افراد الانواع المرادة بالعام من جملة ما احتمله بلفظه ولذا لا يصح التمسك بالعام

لا يليق به بعد ما علم ان الامر دال على القضاء من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة ما دل على الاجزاء
ان من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت فالقول بعدم القضاء والاعادة في صورة انكشاف الخلاف على وجه
الظن هو المتبع وذلك عدم الاجزاء وعدم ترتيب آثار الامارة الاولى والحق عند بعضهم القول بالاجزاء والظاهر
يحقق ما سنذكره من التفاصيل وفصل الفاضل القمي بين الاحكام الطلبية والوضعية فقال بالاجزاء في
الاول وجعل الوضعية على قسمين احدهما ما هو من قبيل الاسباب كما في العقود والايقاعات والثاني ما هو من قبيل
الشرائط كجعل الشارع الماء الذي علم على الوضوء كالحكم بنجاسة الكلب مثلا فالاول فيحكم فيه بترتب آثار الامارة
الاولى فلو كان يرى ان بيع المعاطاة صحيح فاشترى شيئا بذلك الوجه ثم تغير رأيه الى الخلاف ولم يرده الى الآن
كالثاني فيحكم فيه بترتب آثار الامارة الثانية فلو قامت امارة على الطهارة ثم قامت اخرى على النجاسة لزم تطهير جميع
ما لاقيه برطوبة واستدل على التفصيل بين القسمين الاخيرين بان العقود والايقاعات لما كانت ثابتة بجعل
الشرع وكان مبناها عند اهل العرف على الدوام وترتيب الآثار فان البايع لسلعته يقصد منها عوض المعاوضة على ان
يكون المبيع ملكا للمشتري بحيث يترتب عليه آثار الملك على وجه الدوام والاستمرار فاذا تعلق به الامضاء
ولو بالامر الظاهري فلا بد وان يكون امضائه على حسب ما يقصدونه وهذا بخلاف مثل الحكم في نجاسة الكلب
مثلا وطهارة الماء في نفسه فان الحكم فيه مرتب على الواقع غاية الامر انه اقام الامارة طريقا اليه
فاذا انكشف خلاف مؤديها لزم رجوع الحكم الى الواقع ولا اجزاء في المسببات فلا يبنى عليه ما ذكرناه من
ادلة الخصم وفيه اولا ان تسليم كون الاحكام الوضعية ليست مجعولة وانما هي منتزعة من الاحكام الطلبية
كما هو التحقيق فلا يبقى وجه للفرق بينها وبين الاحكام الطلبية ولو تنزلنا عن ذلك قلت انه لو بنى على
ملاحظة كيفية الامضاء الظاهري فان من البايع ان يقصد به يعني الا كون العقود والايقاعات مفيدة
بالنسبة الى من توجه اليه الامضاء الظاهري ما دام معتقدا لكونها من الاقسام الممضاة فاذا انكشف
الخلاف لم يكن ما يترتب عليها الا ابتداء وحينئذ فيكلف على ان يحكم بترتب آثار الامارة الاولى

دالوم

ولا وجه في كون الامضاء مع ذلك هو كون الامر الظاهري الذي وقع به الامضاء مستوجبا للاجزاء وفصل
صاحب الجواهرة التفصيل الآخر يقرب ما اختاره الفاضل المذكور وهو ان الاحكام الطلبية يحكم فيها
بالاجزاء ولا الاحكام الوضعية فان كانت من قبيل التسبيبات حكم فيها بالاجزاء ايضا فيبنى على الامارة
الاولى سواء كانت مما وضعه الشارع واحدث حكمه بكون الشيء سببا للطهارة ام كانت مما امضاه
كالعقود والايقاعات والا لم يكن من قبيل التسبيبات كالحكم بنجاسة اليهود ونجاسة الغسالة ونحو ذلك
لم يبن على الامارة الاولى وانما يبنى على الثانية والفرق بينه وبين ما اختاره الفاضل المذكور في التفصيل
ان هذا التفصيل يتضمن جعل التسبيبات التي امضاها الشارع مما يبنى فيه على الامارة الاولى كالعقود والايقاعات
بخلاف السابق فانه جعلها مما يبنى على الامارة الثانية واستدل في التفصيل بين القسمين ان التسبيب معناه جعل
شيء سببا لامر آخر يترتب عليه فالمسبب منفك عن السبب في الواقعيات فلا بد وان يكون التسبيب الظاهري
امرا جعليا فانما احكام الواقع شمله ولا غير التسبيبات فالحكم فيها متعلق بالواقع نفسه غاية ما في الباب ان
الظاهر طريق اليه فيترتب الحكم على الواقع عند انكشاف خلافه وفيه اولا ان الاحكام الوضعية غير مجعولة
بل هي منتزعة من الاحكام الطلبية فلا وجه للفرق بينهما ان نقول انه لو تنزلنا بكون الاحكام الوضعية مجعولة
كما اشتبه عليه الامر حيث بنى ان الحكم الوضعي ما يفهم من الخطابات المتضمنة للطلب فيتم المفهوم مجعولة
فمراده بكونها مجعولة انها ما يفهم من خطابات الشارع وح فيتضح عدم الفرق بين الاحكام الوضعية والطلبية
فلا يبقى مجال للفرق وثانيا انا لو سلمنا ذلك في الواقعيات فلا نسلمه في الاحكام الظاهرية لكونها
منتزعة من باب مجرد الطريقية ترتفع بانكشاف الخلاف وثالثا انا لو سلمنا كون الاحكام الظاهرية
مجعولة فانا نقول باختصاص جعلها بالجاهل ولا من انكشف له خلاف مؤدى الامارة الظاهرية فلا وجه
للقول فيه بذلك ضرورة ان الحكم الظاهري ما اخذ في موضوعه الجهل وههنا تفصيل ثالث ذكره
صاحب الفصول ره في مسئلة رجوع المجتهد عن الفتوى فانه ره بعد ان ذكر انه لو قطع المجتهد بخلاف
حكمه الاول ارتفع ما ظنه بخلافه وكشف بعدمه فان كان الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعا اخذه

في المعاملات فان اطلاق عدم جواز التصرف في مال الغير في بعض ما ينسب اليه من انه سؤال وارد
انه مال في الجملة ولو بحسب اعتقاده وشمله اطلاق جواز التصرف في ماله باذنه او التقييد بما ثبت
انه فيما علم قطعا انه ليس ماله فيجوز لمن تابع مجتهدا في الفتوى ان يترتب على فتوى ما افتى به الآثار مع الوجدان المختلف
في العقود وشبهها الايقاعات ولكن نقول ان هذا الكلام ظاهره مما يتحصل به عنه التحقيق وذلك لان اشتمال تلك
الاطلاقات ليست في مقام بيان الاحكام الظاهرية التي هي تكليف الجاهلين وانما هي في مقام بيان الاحكام
الواقعية المتوجهة الى الناس وبين دليل الحكم فيما غيرهم عنه الحكم من الاصول التي اشتركه ولكن
عنه عدم التمكن من ذلك فقد جعل الشارع الاحكام الظاهرية طرقا الى الواقع ونزلها منزلة الاحكام
الواقعية وبين لهم ان وظيفتهم ان يعملوا بتلك الاحكام الظاهرية على انها الواقعية ومن ثم ان الحكم الواقعي
ليس الا شيئا واحدا مجعولا من قبل الشارع مشتملا على اجزاء وشرائط لا يعتريها التغيير وان تشخص عند كل [illegible]
آخر بحيث يكون الاصل عليه انه لا بد فيه من كونه على طبقه ومع هذا فلا يجوز لاحد من المجتهدين
المخالفين ان يترتب الآثار على فعل الآخر الجاري على وجه المخالفة له في الشرع نعم لو كان يكون صحيحا عند اخر
او ان غيره يكون الظاهر على طبقه وينصب طريقا اليه وانما الواقع شيء واحد يجب على كل من المخالفين ان
يطلبونه هو ذلك كان غيره فليس له مما سلك طريق الآخر مع اعتقاده خطأه نعم لو قلنا باعتبار
الاحكام الظاهرية من باب الموضوعية كان لما ذكره وجه ولكن ذلك لا يستفاد من مذهب العاملين فالقول
به فقد ظهر مما ذكرنا ان التمسك بالاطلاقات مما لا مساس له بالمقام المتنازع فيه اذا عرفت ما بينا
ان الواقع الاختياري مما لا يتصور فيه عدم الاجزاء ولا يعقل ان يتوجه التكليف في حيز الامر باتيانه ثانيا
ثانيا على وجه التدارك ومع هذا فمورد في الشرع ودليل على ذلك فلا بد ان يحمل او تأويله بكونه تكليفا آخر
وان المراد به الامر باتيان شيء مماثل لما امر به اولا لا انه امر باعادة ما امر به ثانيا واما الامر الواقعي الاضطراري فمقتضى
القاعدة فيه هو الاجزاء عن الامر الاختياري كما عرفت ولكن لا مانع من الامر باتيانه ثانيا على الوجه
الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار وزوال العذر فيأتي بما امر به حال الاضطرار ام بعد الفراغ عنه وتشبيه
الاداء في [illegible] فيجوز الامر باتيان الاختياري بعد الاتيان بغيره وان لم يكن
هناك

هناك ضرورة في الاتيان بغيره لكن لا يتحقق الامتثال الا باتيان الفرد الكامل على مصلحة زائدة مع ما حصلت على غيره
ومن هنا ظهر سقوط ما اورده ابن ادريس في باب احرام الحج من كتاب السرائر حيث قال بعد ذكر ما يستحب قبل الاحرام
من الصلاة والغسل وغير ذلك قال شيخنا ابو جعفر في نهايته ومن احرم من غير صلاة وغير غسل كان عليه اعادة الاحرام
بصلاة وغسل فاقول ان اراد به انه نوى الاحرام واحرم ولبى من دون صلاة وغسل فقد انعقد الاحرام فاي شيء اعادة
تكون عليه وكيف يتقدر ذلك وان اراد انه احرم بالكيفية من دون النية والتلبية على ما قدمنا القول في ذلك ومعناه
فيصح ذلك ويكون لقوله وجه انتهى ووجه السقوط انه لا يستحيل [illegible] الاحكام الاول من تحقق التردد
وقد اشار به الشيخ وكيف يتقدر ما اوجبه ما عرفت من انه لا مانع من الامر بالاتيان بالفرد الكامل بعد الاتيان
بغيره نظرا الى المصلحة الزائدة وقد عرفت ان فتوى الشيخ ره انما هي النص ومع ذلك اورد العلامة ره على ابن ادريس
بانه كيف يصح الحكم بالاعادة مع الاحرام باستحباب العود لتدارك الاذان والاقامة لمن تركهما ما لم يركع وصحيح الحكم
باعادة الاحرام بصلاة وغسل في حق من احرم بدونهما انتهى الثالث ان الاجزاء في كل مورد امرنا به الشارع
القبول من قبل الله تعالى حتى والاثابة على العمل حتى يكون كل مجزيا [illegible] حتى يكون اعم من القبول المشهور
المرضي [illegible] القول [illegible] تقبله ان من المتقين فانه
انما [illegible] والقبول في عمل المتقين مع ان غيرهم ايضا [illegible] منهم ما يكون مجزيا موافقا للامر فلا يكون مقبولا
بمعنى الاثابة والحق هو الاول [illegible] والعقل يحكم قطعا بان الحكيم العادل اذا امر شيئا فاتى به المأمور
على وجهه الجامع له [illegible] عليه [illegible] كان منافيا للعدل والحكمة
وذلك محال قطعا ومع هذا فلا بد من تأويل الاخبار الكثيرة لا يمكن ان يكون المراد بالقبول فيها هو القبول على وجه
اتم واكمل من قبول اعمال غيرهم من المؤمنين لاختصاصهم بالدرجة [illegible] من الرتبة والفضيلة هذا

تمام الكلام في المسألة والحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين
١٢٩٨
حرره الاقل [illegible] مهدي [illegible]

بسم الله والحمد این اعتقادات مذکوره در این کتاب کفر صریح و زندقه قبیح است و هر که اعتقاد
به همه اینها یا ببعض اینها کافر و نجس و مخلد در آتش جهنم میباشد اعاذنا الله منها و انا الا ...
الجانی زین العابدین
المازندرانی

بسم الله تعالی

بسم الله الرحمن الرحیم

اعتقادات مذکوره در این کتابیست که علی شاه پسر آقاخان محلاتی در زمان حیات پدر خود نوشته و بمریدهای خوجه خود غلام حسین نام پسر حاجی و بابول نام پسر غلام حسین و از خوجه های ساکن بمبئی سپرده داده و ایشان حسب الامر در مطبع الادین پسر غلام حسین در معرض طبع در آورده و این تراب اقدام خدام الشرع الانور السید جعفر الاشکوری الرشتی المتوطن فی النجف الاشرف این کتاب را در بندر معموره بمبئی با عانت جمعی از عالمین بلسان سندی و عارفین با صطلاحات مذکوره در این کتاب ترجمه نموده اولا الفاظ او را بخط سندی و لسان سندی بعد بخط خودمان بهمان لسان سندی نقل نمودم و بعد از آن معنی هر سطر را در زیر آن سطر بلسان فارسی نوشتم تا کافه مسلمانان بطریقه و آقاخان و پسرش علی شاه خوجهای بیچاره را با دعوت منهاجیه اطلاع یافته و هر کس بتکلیف خود را درباره آنها بداند و چه نوع سلوک با ایشان نماید و حسب المقدور در ارشاد خوجها که میل بمذهب اثنی عشری دارند کوشیده ان شاء الله این مطلب باعث فلاح در دنیا و فوز در آخرت خواهد بعد منقول هذه صورة الکتاب

سانجهی سومنهی صبح جی دعا چهاپ پن کت
دعای شام و خفتن و صبح را چهاپ کرده ظاهر

کتاب مخالف مذهب همه اهل اسلام است و از شیعه و سنی بلکه کفر صریح اند و معتقد حکوم بنجاسة است و اجتناب از وی لازم است و ضعف معتقد مخلد در نار است حرره الاقل الجانی محمد الایروانی
محمد حسین خیاب ... آخوند ملا محمد
ایروانی ادام الله ایامه

عمل ... اوام

کیاسو

کیاسون غلام محیین حاجیانی تتا بابول
نموده غلام حسین پسر حاجی و بابول پسر
غلام محیین اِنی پیر سلامت دا تارج کتاب
غلام حسین از کتاب پیر سلامت دهنده
منجا اُتا دِنی سا چهاپی الادین غلام محیین
نقل نموده داده و آن را چهاپ کرده الادین پسر غلام حسین
پیر سلامت دا تان جماعت کی هکِر وقت فرمان
پیر سلامت دهنده جماعت را یک وقت امر
فرمایون ت خدا تعالی هر پیغمبر کی موکلیو
فرموده که خدای تعالی هر پیغمبر را فرستاده است
اوت پنهنجی امت کی نصیحت کری یعنی سچ
که امت خود را نصیحت کند یعنی براه
حق جی رستی هلائی تینا انهون انهین جو مرشد
راست حق را نماید کند همچنین من هم مرشد شما
انهیان ت مهنجو واجب اوجی انهین کی حق جو
هستم و در این واجب است و شما را راه حق
رستو دکاریان سی حق جو رستو هی اوت جی
بنمایم و آن راه حق این است که از

پیر سلامت لقب علی شاه است و خوجها او را باین لقب میخوانند

وسن سوی شاها مولانا مرتضی علی ابوتیغ ۴۶

بعد از آن حلول کرد در شاه مولا مرتضی علی یک نامه چهل و شش

شاها جیشون پوج وجن ابوطالب ولی

خدایان را برخوانید بحسب قول ابوطالب ولی

۱ حق مولانا شاها علی ۲ حق مولانا شاها حسین
۳ حق مولانا شاها زین العابدین ۴ حق مولانا
شاها محمد باقر ۵ حق مولانا شاها جعفر
صادق ۶ حق مولانا شاها اسماعیل ۷ حق
مولانا شاها محمد بن شاها اسماعیل
۸ حق مولانا شاها سادیا تائم ۹ حق مولانا
شاها رضی امک ۱۰ حق مولانا شاها وفی امک
۱۱ حق مولانا شاها تقی محمد ۱۲ حق مولانا
شاها مهدی عبدالله ۱۳ حق مولانا شاها قائم علی
۱۴ حق مولانا شاها منصور علی ۱۵ حق مولانا شاها
معز ۱۶ حق مولانا شاها عزیز ۱۷ حق مولانا شاها
حاکم علی ۱۸ حق مولانا شاها ظاهر حسن ۱۹ حق
مولانا شاها مستنصر بالله ۲۰ حق مولانا شاها نزار ۲۱

حلول دهم در مرتضی علی

مراد میرزا احمد

مراد عبدالله ... و اول خلفای مصر

حق مولانا

حق مولانا شاها هادی ۲۲ حق مولانا شاها مهتدین
۲۳ حق مولانا شاها قاهر علی ۲۴ حق مولانا شاها
علی ذکره السلام ۲۵ حق مولانا شاها علاء دین
محمد ۲۶ حق مولانا شاها خوند جلال دین حسن
۲۷ حق مولانا شاها علاء دین محمد ۲۸ حق مولانا
شاها رکن دین خورشاه ۲۹ حق مولانا شاها شمس
دین محمد ۳۰ حق مولانا شاها قاسم شاها ۳۱
حق مولانا شاها سید اسلام شاها ۳۲ حق مولانا شاها
مستنصر بالله ۳۳ حق مولانا شاها عبد سلام
۳۴ حق مولانا شاها غریب میرزا علی ۳۵ حق مولانا
شاها بودر علی ۳۶ حق مولانا شاها مراد میرزا علی
۳۷ حق مولانا شاها ذوالفقار علی ۳۸ حق مولانا شاها
نور دهر علی ۳۹ حق مولانا شاها خلیل الله علی ۴۰ حق
مولانا شاها نزار ۴۱ حق مولانا شاها سید علی
۴۲ حق مولانا شاها حسن علی ۴۳ حق مولانا شاها
قاسم علی ۴۴ حق مولانا شاها ابا الحسن علی
۴۵ حق مولانا شاها خلیل الله علی ۴۶ حق مولانا شاها

خدای چهل و ششم مولانا شاه

مراد علاء دین ... السلام ... در کتب تواریخ مذکور

مراد خواجه جلال الدین ... در تواریخ مذکور

حسنعلی حاضر جومی جودنی والیگیں و توہ کہ سوتوی

حسنعلی حاضر وقت مالک زمانہ تو ہستی وقت حالا او ابر تش بکنید

امام ہادی المہدی صاحب الامر صاحب آغا

امام ہادی المہدی صاحب الامر صاحب آغا

خان عجی گیسوتن تادنہان انت گودما ع اداہ آغا

خان البتہ تن دہندہ جماعت ہست امیدگاہ بیار اورہاست آغا

علیشاہا دانا دا اجی جومی جودنی یا علی یا علی

علیشاہ بخشندہ مالک از الزمان یا علی یا علی

یوتی اجی وتیل یا شاہا حسنعلی اللہ ہیت تون

فاتحہ ثبت نامہ از شاہ حسنعلی اللہ این جا توئی

مانک تون اجی ع تون ہونل تون اول تون اخر تون ظاہر تون

الٰہی تو ذو ہستی تو خواہی بعد اول تو آخر توئی ظاہر توئی

باطن تون صاحبی جومو کل پتی دحان اجی سبجیل

باطن توئی صاحب الزمان مالک ہمہ دخان ہستی سجدہ

تسبی سبتھتی یاتی دس اوتاتہ جاپتالی امام

و تسبیح بران بیشمار نعف بغیر دہ خدا حلول کنندہ و جلی و تسبی امام

قائم کو نی ع یوہ کہ امام اجگ زمانے افوینک کاتہ

نگاہ دارندہ او ادمی امام این وقت وزمان آفریدہ کار

اوینی

اوینی نیلینی ادا دستھی شاہا وس کنک

خلق کنندہ و فنا کنندہ امیدگاہ ما آن خزانیت باشندہ در

عراق مین سرجنہا دسی اروسونسادست بکنند

ملک عراق پیدا کنندہ تمام عالم مذہب حق را

سلطان دنہان قائم کریم خدا اونک حضرت بزرک

درست کنندہ قائم کریم خداوند حضرت بزرگوار

سری شاہا حسنعلی نور پاک مولانا علی سجدہ دیو

حضرت شاہ حسنعلی نور پاک مولانا علی سجدہ چہارم

چوتو پنج پاتی علی اللّٰہم یا مولانا

بکنید دعا پنج فقرہ

ملک سلام و مہیک سلام وبک سلام الیکم

الف سلام اغسنی یا مولانا ملک سلام ا

فضل برحمت کن یا مولانا ملک سلام و

مہیک سلام وبک سلام الیکم الف سلام

اغسنی یا مولانا ملک سلام ہ لطف کرم

کن یا مولانا ملک سلام و مہیک سلام و

بک سلام الیکم الف سلام اغسنی یا

مولانا ملک سلام سر اما حول و قوت کن
یا مولانا ملک سلام و مہیک سلام و بک سلام
الیکم الف سلام اغسنی یا مولانا ملک
سلام عر زود بزود فریاد فریاد برس
یا مولانا ملک سلام و مہیک سلام و بک
سلام الیکم الف سلام اغسنی یا مولانا ملک سلام
۵ ویل پنج پاتی جی اللھم سید ی یا مولانا آنک

خاتمہ دعا پنج نوہ اللہ سید یا مولانا بیار

مدتی درمو دِ ام کارن سبابِ رمت حرمتی

مدد کنندہ درماندہ ام برای ثواب رحمت کن بحرمت

سچی محمد ادبِ علی محمد یک خدا

راستکو محمد عربی علی و محمد یک خدا اند

حق شناسی دفِ بلا لا الہ الا اللہ محمد

حق شناسی برای دفع بلا بگو لا الہ الا اللہ محمد

رسولِ اللہ امیر المؤمنین علی صحی اللہ

رسول الہ امیر المؤمنین علی البتہ الحق الہ

کروڑ پنج ست نو بار تیرس کروڑ دو تاجِ

بلاوطہ پنج کرور و ہفت کرور و نہ کرور و دوازدہ کرور جملہ سی و سہ کرور بواسطہ

پرسادِ کری پنج پاند وِ ج پرساد کری آدائی مومن ج پرساد

عباد رحمت بکنید و بواسطہ پنج نو منوب رحمت بکنید و بواسطہ مومن و نیم رحمت

کری اولیا انبیا ج پرساد کری پنج تن پاک صاحب ج

بکنید و بواسطہ اولیا و انبیا رحمت بکنید و بواسطہ پنج تن پاک خدایا

پرساد کری سوا لاکھ نبی گت پیر ج پرساد کل گت

رحمت بکنید و بواسطہ یکصد و بیست و پنج ہزار جماعت پیغمران و بواسطہ

روح ج پرساد کری سوہادِ کجھ دیدِ اتج پرساد

جماعت ارواح رحمت بکنید و بواسطہ دیدار خوشی تمام خوش جمع

کری اومان سی چتاتی دی تج نام سی زادی دی

بکنید از درگاہ خود نور بدہ از نام خود یاری بدہ

ردِ ہ مر لوداری کریا مر و داسی اون اپودا اس

دل مرا متزلزل بکن اعمال مرا ضائع مکن تم و کامل و

ونتا اوتارِ پاز کری برکت دعا سانجی سومنی

امیدوار را نجات بدہ بہ برکت دعای شام و خفتن

صبوح جی ونتی کیس امر یو تیا شاہا ج درگاہ

و صبح پرستش کنیہ بہ زوال را در درگاہ خدا

مین قبول کر مولانا شاہا حسنعلی سجدہ ۵

قبول کن مولانا شاہ حسنعلی سجدہ ۵

ر آنا و ای پنج ...

سو دیو

بھیم ارجن

راجہ درم

نکلنک

وہیہ بغیر دا شتنہ

و درویشی

سنہ ... بیعت

پوءِ شاہادیا اچ پیچ دی سجل دیو پوءِ تسبی

بعد از آن مصافحہ شاہ دیدار کردہ سجدہ بکنیند بعد از آن تسبیح را

کدی ہی پرچ علی اللہ یا شاہا راہی ءِ

کردا بیندہ این را بخوانید علی اللہ ای خدا از ما قبول

درگاہی ءِ امن دادی عشق دادی پیچ پائی

و حاضرین درگاہ و مطیعان حکم و عاشقان و برادران مصافحہ

کی توشی تہج دیدا ادی یا علی وات تون کات

حاضر شو و دیدار خوت را بنما یا علی در راہی تو کنار دریا

تون جی تون تر تون اہی تون ہونی تون ظاہر تون باتون

تو در آبیا تو در خشکی تو [illegible] ظاہر تو باطن تو

دش من دامن شماد بلیاق اخرت کیس امن

دست من [illegible] تا در دنیا و آخرت کہ بے

پوتمین شاہاج درگاہ مین قبول کر مولانا شاہا

زوال را در درگاہ خدای قبول کن مولانا شاہ

حسنعلی سجل ءِ علی اللہ یا شاہا

حسنعلی سجدہ [illegible] علی اللہ [illegible] ای خدا

فضل برحمت کری کل بلا [illegible] دف کری جیرک

فضل و رحمت کن ہمہ بلا را دفع کن زندہ را

جوت

یعنی مصافحہ کردہ و دیدار [illegible]

مادار پیچ پائی کی [illegible] ہستند و ایمان کامل باقی [illegible] باشند و در وقت ملاقات وقت بدست یکدیگر دہند و مصافحہ کنند

جوت دی موءِ مخ دی جنی جاہینک ابگ تینی جا

تو زندہ مردہ را نجات بدہ آنانکہ گذشتہ شدہ

جیو سوتا کری خین پیدا کری سردف کری

بجانان راحت کن خیر را ظاہر کن شر را دفع کن

تہج دیدا نصیب کری برکت دعا سانجی سومنی

دیدار خوت را نصیب کن برکت دعای شام و خفتن

صبح جی ونی کیس امن بوتمن شاہاج درگاہ مین

و صبح پرستش کہ بے زوال را در درگاہ خدای

قبول کری مولانا شاہا حسنعلی سجل ٧

قبول کن مولانا شاہ حسنعلی سجدہ ہفتم

سجل مین ہی ءِ جوج یا شاہا بیغمبر وکیل جمل

در سجدہ [illegible] از خدا و پیغمبر و وکیل ہمہ

جماعت مادر پیدر خیش خسانن جنہ مرد بند

جماعت را و مادر و پدر را اخویش و عزیزان را زندہ و مردہ را و بندہ

بیرپائون گنہ گار یا شاہا تون بخشی بخشنہار

برنا یا گنہ گار را از خدا تو بہ بخش کہ بخشندہ

لا الہ الا اللہ والحی القیوم لا الہ الا اللہ

کی مولانا شاہا حسن شعلی سجدہ ۸ پوعہ دعا
کی مولانا شاہ حسنعلی سجدہ ہشتم بعد ازان دعای
گت پیر کے دیے تی مین پیر جیون پو تھیون پو بیون
جماعت پیغمبران را بخوانید و دران آیت ہای پیغمبران را بخوانید
آ پین اول نبی محمد مصطفی صلا ۲ پین
امام حسن ۳ پین امام قاسم ۴ پین امام جعفر
شاہ ۵ پین زین العابدین ۶ پین امین احمد
۷ پین ستگر نور ۸ پین اینداد امام دین ۹ پین محمد
منصور ۱۰ پین غالب دین ۱۱ پین عبد المجید
۱۲ پین مستنصر بلا ۱۳ پین احمد ہادی ۱۴
پین ہاشم شاہا ۱۵ پین محمد شاہا ۱۶ پین محمود
شاہا ۱۷ پین محب دین ۱۸ پین خالق دین ۱۹ پین
عبد المؤمنین ۲۰ پین اسلام دین ۲۱ پین صالح
دین ۲۲ پین صلاح دین ۲۳ پین شمس دین ۲۴ پین
نصیر دین ۲۵ پین صاحب دین ۲۶ پین صفدر دین ۲۷
پین حسن کبیر دین ۲۸ پین تاج دین ۲۹ پین فیاض
جو موڈی ۳۰ پین حیدر علی ۳۱ پین علاء دین ۳۲

سلسلہ پیغمبران

والوصی الرحیم لا الہ الا اللہ والرحمان
الکریم لا الہ الا اللہ والرحمان الرحیم لا الہ
الا اللہ والمالک یوم دین بحق ایاک
نعبد و ایاک نستعین برحمتک یا ارحم الراحمین ناد علی
بسم اللہ الرحمان الرحیم ناد علیا مظہر
العجائب تجدہ عونا لک فی النوائب کل ہم
و غم سینجلی بولایتک یا علی یا علی
جو کا روج جی اگو دعا صبح جی ہئت صبوح
بر خود بدمید اگر دعا ل صبح باشد تسبیح
صادق جی تسبی کہ جی پوعہ پنج تن پاک جی دعا جی
صبح صادق را گرداینده بعد ازان دعا ل پنج تن پاک بخواہ
حضرت نبی محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم
حضرت مولا مرتضی علی حضرت بی بی فاطمۃ زہرا
رضی اللہ تعالی عنہ حضرت امام حسن
حضرت امام حسین گنج شہید کی بلاہ
جی ونتی کیس امر پو تمین شاہا جی درگاہ مین قبول
پرنتی سہ بزبان را در درگاہ خدای قبول

پیغمبران تسبیح بگوید
صبح صادق

کی مولا

یارِ دوستن اِرِ بنجِ بائیءِ کِ پریهی انجِ خیر

یاران و دوستداران را و برادران مصافحه را و غریبان را خیر

کریءِ آل علی نبی جِ خیر کریءِ گت جملِ

بکنید آل علی و نبی را خیر بکنید همه جماعت

جِ خیر کریءِ یا علی رکِ ظالمِ کنارکِ بر شیطان

را خیر بکنید یا علی حفظ کن از ظالم و حفظ از شیطان

کنارکِ تن کنا جنیکِ تهجی سا اینا وِ ناءِ

و حفظ کن از کی که بحق تو معرفت ندارند

یا علی تون خیر کریءِ خیر جے نبی سچ سا هاجِ

یا علی تو خیر بکن بر آل خیر تفرج را در درگاه

درگاه میں قبول کر مولانا شاه حسن علی

خدائے برحق قبول کن مولانا شاه حسن علی

تے کنا سجدے دیو سا سجدے میں هی جپو

بعد از آن سجده بکنید و در سجده چنین بگوئید

آ دیو سجدے الامی یا علی محمد

اول سجده بکنید خدا بیامرزد علی و محمد

گت جملِ جی مشکل آسان کر ٢ دیو

مشکل همه جماعت را آسان بکنید دوم سجده

سجدے الامی یا

سجدے الامی یا صاحب ست جو کا نگو

بکنید خدا بیامرزد خدایا کانگوان برحق را

قبول کر ٣ دیو سجدے الامی یا

قبول کن سوم سجده بکنید خدا بیامرزد

صاحب گر پیر جو قبول مت کر ٤ دیو سجدے

خدایا قبول راه تمام پیغمبر را بکن چهارم سجده بکنید

الامی یا صاحب دا آهی دنیا کا هی لِکِ دن بچاءِ

خدا بیامرزد خدایا راهی ها را و در لکاهی ها را گانه بر سان

دیدار نصیب کر ٥ دیو سجدے ت صاحب

دیدار نصیب کن پنجم سجده بکنید خدایا

سمید باڈکو نج اولاد نج کلام میں سک دِج

سید بلکه اولاد بارکو نه در کلام آنها قوت بده

٦ دیو سجدے ت صاحب اینا نی جِ بنڈار منج برکت

ششم سجده بکنید خدایا در خزانه خوراکیها و آب ها برکت

دِج ٧ دیو سجدے ت صاحب کر جی انا کو ج

بده هفتم سجده بکنید خدایا قرض قرض داران را ادا

لاءِ قرضدار ان جو کاز ساج تی ٨ دیو سجدے

کن و محتاجان را کارساز باش هشتم سجده بکنید

کانگو از جمله عبادات است که در بیماری اتمام بشان آن دارند

مراد از خانه خانه آبادان است

بارکو لقب پیر صدرالدین است و از جمله پیغمبران است

ت صاحب دین جا دشمن دف کر ۹ دیو سجد

خدایا دشمن دین را دفع کن نهم سجده بکیند

ت صاحب دیز کان مین سرا شوی خوشتالیون واداییون

خدایا درخانه فرح و خوشحالی و مبارکی

کو ۱۰ دیو سجد ت صاحب راجاک راج دی

کن دهم سجده بکینه خدایا سلطان را سلطنت بده

بزجاک سکة دی ۱۱ دیو سجد ت صاحب گت جمل

درعیت را اسایش بده یازدهم سجده بکینه خدایا همه جماعت را

جیون منگودی یون مرادون حاصل کر ۱۲ دیو سجد

حاجت و مطلب دل شان را و مرادشان را حاصل کن دوازدهم سجده

صاحب بدیوان جاینک خلاص کر ۱۳ دیو

بکینه خدایا ایران قید را از قید خلاص کن سیزدهم سجده

سجد ت صاحب سگی سوادی کر پن گت تی ۱۴

بکینه خدایا بزدول سوار بشو و ظاهر شو چهاردهم

دیو سجد ت صاحب مشکل اسان کر خیش

سجده بکینه خدایا مشکل را آسان کن وخیز را

پیدا کر دکی و ت مهادن ج از از کنا ۱۵

ظاهر کن و محفوظ دار از عذاب روز قیامت پانزدهم

دیو سجد ت علی محمد گت جمل جی دینق

سجده بکینه علی و محمد تفرع وزارش همه جماعت را

قبول کی دیو کت بیتانت جی ساز سنبا ت

قبول مکیند بدهیه از انچه منفعت کرده به وخورده به حقیقی را

او چینو پاچینو دمری ماسادسر کار مین دجا

وانچه بذمه گرفته به اگرچه یکپول و دو پول باشد در سرکار بدهیه

بعوض حق اقا خان را
وانچه بذمه گرفته به
که باو بدهیه

یا از الامر یا من لا علی منگو دیون مرادون حاصل

برادر خدا بیامرزد مولا علی مطلب های دلها را و مرادها را حاصل

کنتا بودی غریب میرزا التبهی کی ب خیش

بکنا و بعد از آن تسبیح غریب میرزا را گرداینده نیت

بعوض تسبیح
بگوید غریب
میرزا

نیت دعا دبن کلمی برج مدت علی

دعا خیر کرده این کله را بخوانید مدد علی

سفایت رسول اتایت خدا حضرت قبول بین

و شفاعت رسول و اطاعت خدا حضرت قبول بیر

سنگو نور نی فریاد بین شمس جوت نی فریاد

سنگو نور را فریاد پیر شمس جوت را فریاد

پیر علی اکبر ینگ نی فریاد بین علی اصغر

پیر علی اکبر پیک را فریاد پیر علی اصغر

بیگ نی فریاد بین مِرزا محمد باقر نی فریاد

بیگ را فریاد پیر میرزا محمد باقر را فریاد

پین سلامت ماناسلامت نی فریاد بین آغا

پیر سلامت مادر سلامت را فریاد پیر آغا

شاہا حسن علی بین آغا علی شاہا نی فریاد

شاه حسن علی پیر آغا علی شاه را فریاد

این کلمہ کلمو پاک اشہد ان لا الہ الا اللہ

این کلمہ کلمہ پاک اشہد ان لا الہ الا اللہ

اشہد ان محمد رسول اللہ اشہد ان امیر

اشہد ان محمد رسول اللہ اشہد ان امیر

المؤمنین علی حجۃ اللہ ھی جنت اقائم یا بُتا

المؤمنین علی البتہ خدا است زندہ است موجود یافتہ ام

اللہ جو دیدار محمد جی سفائت سفائت

دیدار خدا و شفاعت محمد بسبب شفاعت

محمد سے مؤمن بہشت لھونن اوناپو را

محمد ہر مؤمن بہشت را می یابد ناقص را و کامل را

اسونتا اوناری بار کوی یا شاہا حسن علی

و امیدوار را خلاصی و رہائی بدہ از شاہ حسن علی

آلمون

آلمون موت حق دعا تمام شد

مرگ و موت حق است دعا تمام شد

لکتنگ الادین غلام حسین جا یا علی وانچ جا

نویسندہ الادین پسر غلام حسین از طرف او یا علی گوانید

سویت ۱۹۳۶ جاس اوت تاریخ ۱۷ لکتنگ بابول غلام

سنہ ۱۹۳۶ بتاریخ ہفدہم ماہ سراون نویسندہ بابول پسر غلام

حسین جا سلام و انچ جا خانہ آوادان

حسین از طرف او سلام گوانید خانہ آبادان

بندہ درگاہ غلام حسین جا جیانی اجا

بندہ درگاہ غلام حسین پسر جان از طرف او یاد کردہ

یا علی مدد و انچ جا جاذکر بین سلامت جو نوکر

یا علی مدد گوانیدہ نوکر خاص پیر سلامت است

خاص ھر مؤمن لے واجب اھت پنچ فرزندک

ہر مؤمن را واجب است کہ فرزند خود را

حقیقت جو رست سیکاوچ آخرت مین پند جو جوتک

راہ حقیقت یاد بدہد تا در آخرت سبب نجات خود

تی جن مائتن جو کون اوجا دجے بین گنان

و آبا و اجداد و والدین و نسل خود را از گناہ پاک کند چنانچہ پیر در گفتان

نقیر کلام علی شاہ
تاریخ کلام ہذا
و بعد کلام ہا جملہ
است و از
مریدان است

این تاریخ نبودہ با
مطابق است با
ہفدہم ماہ رمضان
۱۲۹۷
المبارک
ہجری

فلان پسر اسمعیل است با آنکه من بتتبع در احوال کافه صنوف سادات را
از بنی العباس و بنی جعفر و بنی عقیل و غیر ایشان از احفاد
عبد المطلب مفصلا مرقوم داشته ام تا آنکه جناب فخر الفضلاء
و المحققین قاضی نور الله شوشتری انار الله برهانه در کتاب
مجالس المؤمنین میفرماید که در بعضی از تواریخ مسطور است
که اسماعیل را پسری بوده محمد نام و او را اسمی و رسمی از آن
مورخ ذکر نموده تا از حقیقت حال این داستان واقف شود
نتوان اعتناء بقول او کرد یافته در تاریخ زبدة الاخبار
مینویسد که اسمعیل بن جعفر ع قبل از پدر خود وفات
یافت و سوای محمد اولاد نگذاشت و این محمد در بغداد
لا ولد فوت شد و جمله دو پسر داشته که ایشان را مدعی
چنانچه در سلسله نسب نامه ذکر کرده ام و یکی از
اجداد ایشان عبید الله الملقب بالمهدی اللقب الرحیم
در سلسله خود علی عبید الله مینویسند و من اولاد خود را که ذکر میکنند مثل قائم
علی و منصور علی و معز که مذکور مینویسند و عزیز و حاکم علی و ظاهر حسن و مستنصر بالله
و مستعلی بالله مینویسند معلوم میشود که خود عبید الله است و اول خلفای مصر است
و این خود با کافه اولادش از ملوک مصر اکثر مدعی بوده که از اولاد

اسمعیل بن امام جعفر صادق ع است و تمامی مورخین علماء و محققین علم انساب
از زمان خود تا الی زماننا هذا افتراء و دروغ و بهتان کرده اند و خلافات عدیده در
نسب مهدی ذکر میکنند اسمعیل ابی الفداء که از موثقین مورخین است در
تاریخ خود مینویسد که علماء انساب تصحیح نسب مهدی را انکار کرده اند جز اسمعیلیه
که قائلند بامامت اسمعیل و در تاریخ زبدة الاخبار مینویسد که ملاحده
اسمعیلیه دو طبقه اند طبقه اول اسمعیلیان مغرب و آنها چهارده نفر بوده اند
و مدت سلطنت آنها در مغرب زمین و افریقیه و مصر دو صد و شصت و
هشت سال بوده و همه آنها اعتقاد حلول روح الهی در بدن عنصری ائمه
و سلاطین و علماء و عوام دارند و محرمات را حلال میدانند و اول
اسمعیلیان مغرب محمد الملقب بمهدی است و این محمد خود را از
اولاد اسمعیل بن جعفر صادق ع میگرفت و نسب خود را باین طریق
میرسانید که محمد بن عبد الله بن قاسم بن احمد بن محمد بن
اسمعیل بن جعفر الصادق ع و دعوی امامت نمود در سنه ۲۹۹ دو صد
و نود و نه هجری در مغرب خروج کرد و بر مملکت افریقیه مستولی شد
اما علماء انساب در این دعوی او را تکذیب نموده اند ابو الفداء مقتدای
همه نسابان است بر این و دیگر علماء النسب دان همچنین اقرار داده و سایر
شیعه متقدمین بر منکر نسب او بوده و علماء نسب از حقیقت کار او

کار او اختلاف است نسابه مغرب گویند که از اولاد عبدالله بن سالم بصری است
و پدر او در بصره از اولاد بوده و نسابه عراق گویند که او از نسل عبدالله بن میمون
قداح رافضی اهوازی است و در تاریخ ابی الفدا مسطور است که نام مهدی
سعید بن الحسین بود و این حسین وارد سلمیه شد روزی در حضور او
وصف زنی را نمودند که از شخص یهودی حداد بود در سلمیه و شوهرش
فوت شده بود حسین آن زن را در حباله نکاح خود در آورد و آن
زن را پسری بود از مرد یهودی حداد و حسین را چون اولاد نبود آن
پسر را بسیار دوست میداشت و در تربیت آن کوشیده و آداب
کاملش بخوانید دعوت را باو آموخت و اموال و علامات دعوت را
باو تسلیم نمود و بعد از موت حسین مزبور داعیان اسمعیلیه
بنام او دعوت نمودند و بالجمله اکثر علمای تاریخ و انساب نسب
مهدی را منکرند و این مطلب مستفیض و مشهور است بین الناس است
حتی اینکه در روضة الصفا و تاریخ ابن کثیر شامی و ابن خلکان و ابن
خلدون و ابن اثیر و غیر این ها نوشته شده در زمان قادر بالله
از خلفای عباسیه در نسب مهدی قدح نمودند محضری نوشتند سادات
و قضات دارالخلافه بر او مهر زدند و از جمله ایشان بود شیخ
مفید و سید مرتضی علم الهدی و سید رضی و ابوالعباس ابیوردی

سلمیه قریه ایست از شام

و ابو حامد

و ابوحامد اسفراینی و ابوالفضل نسوی و ابوجعفر نسفی حال با این خود شخص
جاده انصاف ببیند اگر از ملاحظه کلمات قوم تجاهد ترتیب اثر
کنند و اللازم نباید اصرار در این امر ندارم و جهه ثانی اینکه اگر ما قبول
کنیم که اسمعیل را فرزندی نبود و مهدی این همه گفتگوها در نسبش نبود
از اولاد اسمعیل است باز میگوییم که نسب حضرات آقایان بمهدی
منتهی نمیشود و بعد از مهدی هم منقطع شده است و قبل از بیان این مطلب
مقدمه بعضی برادران ایمانی را سانیده به بیان دلیل میپردازیم و آن
مقدمه این است که خلفای مصر که مدعی انتساب با میرالمومنین ع
بوده و در مصر و افریقیه سلطنت نموده چهارده نفر بوده و همه ایشان
شیعه اسمعیلیه بوده و ادعای خلافت کرده و در مصر و اطراف آن در
کمال استقلال سلطنت کرده و داعیان ایشان در اطراف
عالم بترویج مذهب اسمعیلیه اشتغال داشتند و اول ایشان
مهدی عبدالله است و بعد از او پسرش القائم بامرالله و بعد از قائم
پسرش منصور بالله و بعد از منصور پسرش المعز لدین الله و بعد از
معز پسرش العزیز بالله و بعد از عزیز پسرش الحاکم بالله و بعد
از حاکم پسرش الظاهر لدین الله و بعد از ظاهر پسرش المستنصر بالله
و این مستنصر را دو پسر بود یکی بزرگتر که اسمش نزار الملقب

بمصطفی لدین الله دو پسر اول احمد ملقب بمستعلی لدین الله و مستنصر اول
پسر بزرگ خود نزار را ولیعهد و خلیفه خود کرد و بعد از چندگاهی از
او رنجیده وصیت نمود که نزار را بیرون این کار نگردد و امر خلافت
و ولایت عهد را به پسر کوچک احمد مستعلی تفویض نمود و مستنصر در سال
و نجه سال چهار صد و هشتاد و هفت وفات یافت و بعد از او همه
مردم با مستعلی بیعت کردند مگر نزار و چند نفر دیگر و از این جا
اسمعیلیه دو فرقه شدند فرقه اولی مستعلیه و ایشان آنانند
که بنص اخیر مستنصر اعتماد نموده خلافت مستعلی را گزارده و
اطاعت او و اولادش را تا آخر خلفای مصریه فرض ذمه خود
داشتند و از این طایفه در اطراف یمن و هندوستان
در این زمان بسیارند و ایشان بطریقه شیعه اسمعیلیه خوب
سلوک مینمایند و علما و کتب اعتقادیه و عملیه ایشان مانند بقیه
مذاهب اسلامیند و فرقه ثانیه نزاریه و ایشان آنانند
که بنص اول مستنصر اعتماد کرده و نزار را بخلافت برگزیدند
و این نزار دارای سلطنت و ریاست نبود لکن از برای او و اعیان
و مریدان چندان بنوعی که نشر طریقه اش را مینمودند و مردم را
بخلافت او دعوت میکردند و خود نزار چون طاقت قرار

که بنص اخیر بخلافت
اول
نزار و نص
مستنصر را پذیرفته
نبوده صح

در مصر نداشت فرار باسکندریه رفت و نصر الدوله افتکین که حاکم اسکندریه
بود از طرف مستعلی در توقیرش کوشیده و با نزار معاهده کرد با افتکین
که اگر خلیفه بشوم تو را وزیر خود قرار میدهم لهذا افتکین فرمان
باحضار امرا و اعیان اسکندریه داده و مجلس آراسته نمود و در آن
مجلس خلع مستعلی نمود و بیعت با نزار کرده و او را ملقب به المصطفی
لدین الله گردانید چون این خبر گوشزد مستعلی شد فرمان بحرب
افتکین داد لشکری عظیم برادر امیر افضل روانه اسکندریه
نمود بعد از محاربات کثیره امیر مزبور فتح اسکندریه کرده نزار
و افتکین را مقید ساخته روانه مصر نمود در روضات الجنان
مسطور است که بعد از ورود بمصر هر دو را بقتل رسانید و در
زبدة الاخبار مذکور است که مستعلی برادر خود نزار را با دو پسر
صغیرش در حبس انداخت و هر سه نفر در زندان جان دادند
و نزاریان را کار سلطنت بالمره از دست رفت لکن دعات
و فدائیان ایشان در اطراف عالم نشر طریقه نزاریه ونمک
و دماء معاندینش بکمال مجاهدت میورزیدند و از جمله دعات
ایشان حسن صباح معروف است که ملاحده اسمعیلیه
او را سیدنا میگویند و او چون اعتقاد بامامت نزار

نزار داشت انکار خلافت مستعلی نموده ناس را بخلافت نزار دعوت
میکرد و بعد از صدمات بیشمار از فرقهٔ مستعلیه از مصر بیرون رفت
پس از مدتی بقلعهٔ الموت رسیده آنجا رحل اقامت انداخت
و بکمال اظهار زهد و تقوی و تدین و تقدس میکرد و اهل آن دیار
بقول او فریفته شده دعوت او را بپذیرفتند در ماه رجب
سنه ۴۸۳ بر قلعهٔ الموت و دیگر قلاع طارستان و قهستان و رودبار
مستولی شده سلطنت نمود و چون سلطان سنجر سلجوقی از کار
خصوص او درگذشت به تفصیلی که در تواریخ مسطور است
کار او فروغ تمام گرفت و تصانیف بسیار یافت و معانی
اصول و فروع محمدیه را تاویلات میکرد مدت سی و پنج سال
در آن ولا سلطنت نمود آخر الامر بعنایت قدرت خالق
الارواح طریق موعود خویش را بپیمود و قبل از درگذشتن
خویش کیابزرگ نام رودباری را که در قلعهٔ لامسر از طرف
او حاکم بود بالموت دعوت نمود و قبل از زمان خلافت را
زینت افزای کرد آنکه و منصب وزارت و تمشیت
امور را به دهدار علی مفوض داشت و تاریخ وصیت نمود
که باتفاق و صوابدید امیر الجیش حسن قصرانی به تنسیق و تنظیم

حکام

حکام برآباد مشغول شوند و کیابزرگ مدت بیست و چهار سال بدین منوال
سلطنت نموده درگذشت و بعد از او نوبت سلطنت و مملکت داری
نامزد اولاد و احفادش شده و بعد از اولاد کیابزرگ که بسلطنت
رسیدند شش نفر بوده اول محمد بن کیابزرگ دوم حسن بن
محمد بن کیابزرگ که معروف است بعلی ذکره السلام سیوم محمد بن
حسن بن محمد چهارم خواجه جلال الدین حسن بن محمد بن حسن
مشهور است بنو مسلمان پنجم علاء الدین محمد بن جلال
الدین بن حسن ششم رکن الدین خورشاه بن علاء الدین
محمد و انقراض دولت صباحیان در زمان همین رکن
الدین شد و او را تاتاریان بامر هلاکوخان در کنار رود
جیحون و قومی جمیعش را کشتند و آنچه از اولاد و احفاد و اقاربش
بلکه آنچه از نسل کیابزرگ بوده طعمهٔ تیغ آبدار نمودند حتی
آنکه هلاکوخان مامور بود از منکوقاآن که کافهٔ ملاحده را
از بیخ و مروس قطع نسل نماید لهذا اطفال چند و اجداد در
قتل رجال و ذبح اطفال ایشان نمودند حتی زنهای ایشان را با اطفال
شکم دریده و نفری از معتمدان خود را بقزوین که اهلش کمال عداوت
با ملاحده داشتند فرستاد که قوم و عشیره و اقارب رکن الدین را

خواجه جلال الدین حسن در
زمان سلطنت خود از طریقه آبای
و اسلاف که ملاحده بوده
برگردیده بطریقه شرع عمل
منصف و صفای اعتقاد
خود را ابراز کرد
زنهار عقیده علاء
و صحت ... صحت
عقاید او کوئی
پدر خود و او را ند
مسلمان خوانده و باین
لقب معروف بطریقه
پسرش علاء الدین
ملاحده بود و همچنین
پسرش رکن الدین
خورشاه که او نیز
ملحد بود

رکن الدین را چون در آن حدود ساکن نبوده بالتمام بقتل آوردند و
همچنین از منکوقاآن حکم صادر شد بر دار رفتند خراسان
که بضبط امور ایشان مشغول بود شیخ بر ملاحده گذارد
دوازده هزار نفر از این اشرار را طعمه تیغ آبدار کرد و مانند این
دیگر هم ببلاد دیگر نامزد شده که هر کرا ازین طایفه با مشقت
نشان یافته بر سر آن نوع ناشنیده و گردن زدند و بعد از این قضیه
اثر از اولادهای علی ذکره السلام و رکن الدین خورشاه نماند
چنانکه در تواریخ مسطور است بعد از آنکه این مقدمه را دانستی
پس میگوئیم حاصل وجه سیوم آنست که جناب آقا در لقب
نامه خود مرقوم داشته که یکی از اجدادش نزار بن مستنصر است
و از برای نزار اولاد چند ذکر کرده باین ترتیب اول
هادی دوم مهتدی سیوم قاهر علی چهارم علی ذکره السلام
بعد از آن اولاد علی ذکره السلام را بیان کرده تا رکن الدین
خورشاه و ما در مقدمه بیان کردیم و علی ذکره السلام پسر
محمد بن کیا بزرگ رودباری است و چهارم ملوک صباحیه
است و مؤسس طریقه ملاحده است و دلیل بر آنکه علی
ذکره السلام پسر محمد بن کیا بزرگ است و از اولاد نزار

نیست

نیست آنکه او در زمان حیات پدر خود چون بحد بلوغ در رشد
رسید هوس تحصیل علوم و کتب اقوال بر سرش افتاد و بعد از
اندک زمانی معلومات خود را بتلبیسات شیطانی عجیب مخفی
در حیطه عبارت در آورد دعوای انا الحق و در صفات الموت
در خود باری بعضی چنین اعتقاد کردند که امام موعود که حسن صباح
وعده ظهورش را داده همین حسن ملقب بعلی ذکره السلام
است یوما فیوما عقائد فاسده الموتیان درباره او سمت
طغیان پذیرفته متابعت و مطاوعت او را بر دو جان لازم
دانستند و آن عاصی بخیره او ذکار چون زمانه را طوع اختیار
خود دید در خیالش خطور آمد که این دعوت باسم دیگران
تاکی و ذکر فضائل اغیار تا چند بنا بر آنکه ادعای امامت را
الآن باسم خود کرده که تا بعد از وفات پدر این نخل بثمر مثمر
ثمر آید لهذا در نزد مریدان خود گاه گاهی زمزمه از این
دعوی مینمود چون از ایشان مطاوعت تامه بنظر رسیده
دستار در قبالش بدیده دعوی مزبور را جهارا گوشش زد
حضار آن عصر کرد تا آنکه این مطلب بگوش پدرش محمد بن
کیا بزرگ رسیده با حضار خلق فرمان داده بر تا خلفش

اظهار تبلیغ نموده در آن انجمن گفت که این حسن پسر من است و من امام
نیستم و پسر منهم امام نیست بلکه هر دو از دعات حضرتیم و هر کرا
داعیه خلاف این باشد کافر و بیدین است و دو صد و پنجاه
نفر از کسانیکه بامامت حسن اعتقاد کرده بودند بقتل آورد
و دو صد و پنجاه نفر ایشان را از قلعه بیرون کرد و حسن از
شیوع این مقاله پریشان و از عقوبت پدر ترسان شده
اظهار عقاید آباء خود نموده ظاهرا در طعن و لعن اصحاب
این اعتقاد چنان کوشید که بالمره مطلب از ضمیر پدر زائل و محو
شد و بعد از مردن پدر چنان پرده ایمان را دریده که باندک
زمانی در روز هفدهم شهر رمضان پای قلعه الموت را جمع
عام ساخته و منبر برپا و در چهار رکن او چهار علم ملون بچهار
لون که عبارتست از سرخ و سفید و زرد و سبز نصب نموده
بعد از صعود بعرشه منبر بسمع سامعان چنان رسانید که امام
تکالیف شرعیه را از شما ساقط کردم و محرمات را حلال نمودم
هر چه خواهید کرده باشید و خطبه بزبان عربی انشاء نموده از
منبر فرود آمد و مائده‌ها حاضر کرده مردم را امر بافطار نموده
و گفت که امروز عید قیام است مردم همه افطار نموده از روزه را

بانواع

بانواع ملاهی و مناهی مشغول شدند و قصیده که در خصوص آنروز
گفته شده این شعر از اوست. برداشت غل شرع بتایید ایزدی
مخدوم روزگار علی ذکره السلام. الحاصل جناب آقا یکی از اجداد
خود را علی ذکره السلام نوشته و ما معلوم کردیم که او پسر محمد بن
کیا بزرگ است و جماعتی از ملاحده اعتراف نموده‌اند که علی
ذکره السلام بحسب ظاهر پسر محمد است لکن میگویند که سیدنا
یعنی حسن صباح چون از مصر بالموت آمد طفل صغیر از
نزار همراه آورده بود و آن طفل را هادی نام نهاد و در
تربیتش میکوشید چون مرگش نزدیک شد و هنوز هادی
طفل بود او را بکیا بزرگ که خلیفه خود قرار داده بود سپرده
چون هادی بحد بلوغ و رشد رسیده روزی شبق و نعوظ براو
غلبه کرد زوجه کیا بزرگ را طلبیده و بعضی نوشته‌اند زوجه
محمد بن کیا بزرگ را طلبیده با او وطی کرد زیرا که بزعم آنها
جمیع محرمات شرعیه برای امام حلال است و او را میرسد هرچه
خواهد بکند زوجه کیا بزرگ [illegible] حمل برداشت بعد از
مدتی پسری آورد و او را حسن نام نهاد ملقب بعلی ذکره
السلام و در این اثنا هادی مرده بود و ما میگوئیم از آنکه

از آنچه در مقدمه بیان شد کذب این کلام معلوم میشود
اگر چه از اطوار این علی ذکره السلام استشمام رایحهٔ صدق نمی
میتوان کرد و اگر خرافات احرار در صحت این قول داشته
باشیم غرضی نداریم و بعضی از ملاحده وجهی دیگر بیان کرده اند
از برای انتصال علی ذکره السلام به نزار و آن وجه آنستکه
ابوالحسن صعیدی طفلی هادی نام را از نزار در مصر بدست
آورده و آن طفل را بالموت رسانیده تسلیم حسن صباح
نموده و این مطلب را جز ابوالحسن و سیدنا کسی نه دانسته
و ایشان هم بکسی نگفته اند و هادی چون به حد بلوغ رسیده
تزویج اختیار نموده و از قضایای اتفاقیه روزیکه برای
محمد بن کیا بزرگ پسری متولد شده بود برای هادی نیز
پسر متولد شده زنی طفل هادی را در چادر پیچیده بخانه
محمد مزبور آورده در جای طفل محمد گذاشته و طفل محمد را
برده بجای طفل هادی نهاده که پسر هادی در خانه
محمد پرورش یافته و این پسر همان علی ذکره السلام است
که بعد از فوت محمد بر سریر سلطنت استقرار یافته و از این
جهة است که علی ذکره السلام خود را از اولاد نزار قرار داده

ولکن

ولکن این کلام خود شهادت بر کذب خود میدهد و این گونه
مزخرفات نسب ثابت نمیکنند وجه چهارم آنستکه سلسله
نسبشان بعد از علی ذکره السلام هم منقطع شده است به
توضیح این است که ما در مقدمه وجه سیم بیان کردیم
که هلاکوخان رکن الدین خورشاه را مقطوع النسل نمود
و برای او عقبی باقی نماند چنانچه در تواریخ ثبت است
بلکه نوشته اند همه تمام اولاد کیا بزرگ مقطوع النسل شدند
تعجب دارم از جنابت آقا که چگونه باین نسب نا پیوسته
و باین حبل گسسته متوسل با نساب سلالات قریش شده
با آنکه ممکن نبود ایشان را که نسب نامه برای خود جعل
نمایند که این همه مکذب تفصیلی در کتب تواریخ +
واقف نداشته باشند الحمد لله که توفیقات
شامل این احقر شد که تا کشف غواشی و حجب ظلمات را
از وجوه این باطلیکه سالها در نظر اهل حق بتدلیس
و تلبیس بصورت حق جلوه کرده بود نموده ام الله
التوفیق خانه خیر رفیق بتحریر آخر ۲۱ شهر جمادی الاولی
سنه ۱۳۰۰ فی بمبئی

فانتقمنا منهم فانظر کیف کان عاقبة المکذبین

دریں ایام میمنت فرجام

رسالهٔ شریفه و عجالهٔ منیفه در جواب بعضی

از شبهات باردهٔ صاحب رسالهٔ سیف صارم المسمّی به

دفع المغالطات

از مؤلفات

قدوة الاطباء نخبة الطلاب المؤید من الباری جناب السید علی نقی

الحائری بن عالیجناب تقدس القاب تورع مآب

سلالة السادة الاطباء المهذب الصفی

جناب المیرزا محمد علی الرضوی

الشهیر بحکیم شستری بغرض افادهٔ سادات

و مؤمنین

در مطبع محمدی واقع بمبئی بندر باهتمام حاجی موسی احمد رضا صاحب صورت طبع پذیرفت ۱۳۰۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عالم الغيب والشهادة وجعل السيادة افضل النجابت والسعادة والصلوة على محمد واله اشرف السادات وخير القادة اما بعد درین زمان میمنت اقتران رساله در باب سیادت بعضی از سادات شهر کشمیر جنت نظیر مسمی بالسیف الصارم مؤلفه جناب مستطاب سلالة الاطیاب الحبر الزکی اللوذعی الالمعی الحاج السید محمد باقر الکشمیری الکابلی المدعو بباقر شاه دام علاه دیدم و بعض مقامات او را از دروغ صریح مملو و مشحون و بافترا و اتهام مقرون یافتم لهذا با وجود تلاطم امواج فتن و تهاجم افواج محن در مقام جواب بعضی از کلمات ناصواب آن فضائل مآب بر آمدم و رعایت ایجاز و اختصار مرعی داشتم و بدفع المغالطه

نامیدم وعلی الله التکلان وهو المستعان قال الفاضل الماهر جناب الحاج السید محمد باقر سلمه الله الباهر فی السیف الصارم و درین زمان که اطفال ولایت کشمیر هم یا دمید هند محمد علی نام برادر حقیقی رسول جیو پسر آخوند قاسم جیو صاحب خوشنویس ساکن جڈی بل در معموره بمبئی ادعای سیادت کرد برچند پدر و برادرش نوشتند که ما سید نیستیم چرا چنین حرکت ناشایسته از تو صادر شود اصلاب ما را در بلد مشناسند که سید نیستیم چون تواند بود که سید شویم محمد علی مذکور پدر و برادر خود را بجبر راضی ساخت که سید باشند در بمبئی این واقعه مشهور بود و کسانیکه از مردم کشمیر او را می شناختند با او معاشرت و مجالست نداشتند عجب اینست که اول تا زمانی بمحمد علی مشهور بود و بعد آیا بچه خیال دعوای سیادت نمود انتهی عین عبارته اقول عبارات مذکوره من اولها الی آخرها مقدوح و مطرود و متروک و مخدوش است بچند وجه اولاً آنکه فرموده و درین زمان که اطفال ولایت کشمیر هم یا دمید هند و حالانکه این کلام خرافت نظام کلامیست نامربوط چه مقید بقید اینزمان نموده و از کتب معتبره لغات و قوانین ظاهر میگردد که لفظ این در فارسی از جمله اسماء اشاره است بتقریب پس از فحوای این کلام معلوم و مفهوم شد که اطفال زمانه سابق با آبا و اجداد جناب معدن الفواضل چنین کلمات لاطائل یاد نمیداد و ند بلی محض اطفال اینزمان بجناب عمدة الاقران یا دمید هند و جناب والاکرام متابعت و پیروی آنها خرانه غیبت اند و صند و بتقلید و تاسی اطفال صفحه قرطاس را چون نامه اعمال خویش

سپا نموده باوجودیکه طفل ابجد خوان هم میداند که در شریعت غرای محمدی و ملت بیضای
احمدی قول اطفال مناطی ندارد بلکه گذشته ازین قول بعض کبار هم که از اهل خبره نباشند
بل قول اهل خبره هم که از عدول و ثقات نباشند از پایهٔ اعتبار و درجهٔ اعتماد ساقط است
پس جای اطفال سبحان الله مقولهٔ جناب شما تماشا کردنیست که چون دلیلی بر کلام
خویش نداشتید ناچار دست بدامن اطفال زدید و تمسک بگفتار آنها جستید و
دیده و دانسته فضیلت خود را بباد فنا چون هَبَاءً مَنْثُورًا دادید که با مثال چنین
خرافات و طامات لب کشودید راست گفته اند صاحب الغرض اعمی و لو کان
بصیرا **قوله** محمد علی نام **اقول** از فقرهٔ مزبوره بوی تعنت و عناد ظاهر است زیرا که
اسم والد ماجدم همچنانکه در اقطار و امصار معروف و مشهور و در السنهٔ خاص و عام مذکور است
بر دیدهٔ حق نائرهٔ حسدت بجائی کشیده که از اظهار کمال ظاهریش نیز کریمیست آن در افواه
عالم مذکور بلی ز مرز هند تا خاک عرب و عجم مشهور است اغماض نمودید چه خوش گفته در اینچنین مقام
سعدی شیرازی ؎ حسد آتشی دان که چون برفروخت ٭ حسودان را همان لحظه سوخت ٭
قوله در بمورهٔ بمبئی ادعای سیادت کرد **اقول** بر همه کس واضح و روشن است که والد ماجدم
در عتبات عالیات اظهار سیادت خود نموده نه در بمورهٔ بمبئی و تفصیل و تشریح این مقال
و تبیین و توضیح این اجمال بدین منوال است که والد ماجدم در عنفوان جوانی از کشمیر نهضت بصوب
هند محض باشتیاق حصول زیارات عتبات عرش درجات فرموده و در اندک مدتی موفق
بنیل مقصود بتوفیق حضرت معبود گردیده و بشرف آستانه بوسی مشاهد شریفه و مراقد منیفه

اجداد

اجداد طاهرین خود مشرف گشته بل مدت ده سال تقریبا در الصفحات میمنت نشان مجاور بوده و در
همانجا اظهار و ابراز سیادت خود کرده و جمعی از اهل بلدش که مجاور آنجا بوده بمحضر علم التقی
حضرت مقدس نجفی جناب الشیخ مرتضی الانصاری رحمه الله الباری و عالم ربانی فقیه صمدانی جناب
الشیخ زین العابدین المازندرانی دام ظله العالی علی رؤس الاعالی و الادانی ادای شهادت
نمودند و ایشان شجرهٔ مبارکه آنجناب را از دستخط و مهر شریف خود شان تزیین فرمودند بعد ازان از مشهد
اقدس رضویه علیه آلاف التحیة رفته پس از حصول شرف زیارت جد امجدش به بندر بمورهٔ بمبئی آمده بقصد سکونت
رحل اقامت انداخته در آنجا هم کسانیکه از اختلاطش مطلع بودند وسیلهٔ خود شان از شاجهان کرینه [illegible]
میداشتند در حضور جناب المتکلم العلامة والمحقق المدقق الفهامة الفقیه المؤید والسید المسدد استادی
السید محمد الموسوی التستری ادام الله بقاه صاحب الفتوی ادای شهادت نمودند و جناب ایشان
مهر و دستخط فرمودند پس از انقضای چند سال زبدة الکتاب محمد جواد کشمیری ملقب به بنزو که میمون
بنوده ای مثل مشهور ع بود هم پیشه با هم پیشه دشمن ٭ ابراز حسد خود نموده و به هر کس و ناکس گفته که
میرزا محمد علی خوشنویس سید نیست و پدرش آخوند قاسم جیو صاحب خوشنویس انکار سیادت میکنند تا اینکه
مزخرفاتش رفته رفته بسمع شریف والد ماجدم رسیده پس والد ماجدم در کشمیر بخدمت والد ماجد من که مقوله
پسر وی دیده و همین نوشته جد مرحوم که از چند تار در زمانهٔ خود بوده و آخوند ملا محمد جواد رحمه الله الخالق
العباد در عبارتی که بر شجرهٔ ما ثبت فرموده آن مرحوم را بدین الفاظ ستوده وَقَدْ كَانَ مُتَّقِيًا لَمْ
يَتَفَوَّهْ قَطُّ بِالْكِذْبِ انکار آن نموده و حسب و نسب خودش و اسماء بعض از آباء و اجداد [illegible]
مرقوم فرموده قاسم بن کاظم بن رحمت الله از نسل که از بلدهٔ قم بکشمیر تشریف آورده و مدتی در کشمیر سکو[illegible]

بمشهد رضویه رفته و در آنجا رحلت کرده پسرش سید کاظم را عموی مرحوم ملا رضای ناوه پوری بسبب

قرابت در پی متبنی کرده بواسطه آن مشهور میان عوام بکاظم شاه جیو گشته خلاصه پس از آن به تزویر

بی شرم وبی حیا دعوای اسناد قدیم اسلافان نموده والد ماجدم من باب اتمام الحجة بهفت قرطاس

مصداقات اساس که از اسلافان در زاویه بیوت بلعاب عنکبوت فرسوده وفرتوت موجود واز

تاخت واحراق اهل تغلب ونفاق محفوظ واز مواهیر قضات فخام وسادات عظام ومومنین کرام

آن زمان مختوم ودر همه آنها اسامی آبا و اجداد ما بلفظ سید وشاه مسطور بود از پیش والد ماجد ش

طلبانیده ونشان داده نقش بمطابقه اصل حاکم وکالت گرفته ارسال خدمت جد مرحوم نموده و

اعلام احقر نیز سیما عمنا المستطاب السید حسین سلمه الله الوهاب بمصداق ع قصه زمین برسر زمین

در مولد وموطن ومسکن ومنشاء آبا و اجداد خود یعنی شهر کشمیر کاغذی در سیحی و اند و جمیع سادات

ومومنین که خبر واطلاع داشتند ادای شهادت داد وبعده همه سجلات قدیمه وجدیده را بنظر انور

فیض منظر جناب مستطاب قدسی القاب کروبی انتساب عمدة العلماء الاعلام زبدة الفضلاء الکرام

نخبة الکملاء الفخام آخوند ملا محمد جواد حشره الله مع ائمته اهل البیت رسانید که پایه شان بمنزله بود که تمام

اهل ولایت کشمیر از صغیر وکبیر با ایشان وثوق تام واعتقاد واعتماد ما لا کلام داشتند بلکه بسماع

رسیده وقتی که آن مرحوم مرحوم شد با جنازه آن مبرور ازدحام کثیر از غنی وفقیر برنا وپیر بعضی

سینه و بعضی برهنه سر پا وبعضی گریه کنان وبعضی نعره زنان وبعضی نوحه خوانان بودند بلکه بکرات

مرات این فقرات نوحه میخواندند ع یوتهوا ماه پیدا گیژ ابیا کاه ونیز نا سیمجن پیه آسی

گذرانیدند ومدت مدیدی که افادات بصحبت آن مغفور بود ودر آخر الامر جناب ایشان از دستخط شریف

وخاتم منیف خود مزیب ومزین فرموده بعد از برهه لا دیار ومصباح الفضلاء جناب المولوی مصطفی جناب

سلمه الله الغالب الواهب که بعض مکتوبات عربیه وفارسیه آن یگانه زمانه را در این سال که بجشن الفاقی

گذرم بکشمیر افتاد ودیدم حقا جناب ایشان حسان زمان وسحبان اوان میباشند وگوی فصاحت

از میدان بلاغت ونزد بلاغت از بیداء فصاحت بغیره ی طاقت ربوده اند من احقر را کجا یارات که شمه از اوصاف

کمالات آن قدوسی صفات بحیز تحریر و بقالب تسطیر در آرم ونیز فرزند ارجمند ش یعنی جناب مستطاب مجمع آداب

ملائک آداب ودیانت انتساب العالم الفاضل والنحریر الکامل المجاز من بعض علماء العتبات باقامة الجمعة

والجماعات جناب المولوی حیدر علی صانه الله بلطفه الخفی والجلی دستخط ومهر خود شان نموده بس از آن که جناب

شرافت نصاب غرة محاسن ایام فخر فضلاء الانام مروج الشریعة موضح الطریقة محیی الملة ممیت البدعة

راسخ عاظم اساس الاشراف الاکارم ابو المحاسن والمکارم الصالح المؤتمن مولانا الحاج السید ابو الحسن

المدعو بابو صاحب قبله مدظله وبعض از علماء لکهنو مثل عمدة العلماء وزبدة الفقهاء جناب السید مصطفی

المدعو میر آغا وملاذ العلماء جناب السید ابو الحسن المدعو بچهن صاحب ونخبة الفضلاء و

جناب المولوی السید ناصر حسین ابقاهم الله الملک العلام ببقاء اللیالی والایام مهر ودستخط نموده اند

چنانچه مواهیر ودستخط همه شان بر شجرات موجود داریم واعجباه وواأسفاه از فطانت و

ذکاوت جناب شما که سلب سیادت ما بمحض اینکه ودو نفر از اسلاف را عوام کالانعام از

روی بیخبری وعدم توجهی بث وجیو یا جیو تنها گفته باشند ثابت کرده شود وحالانکه بسیاری

از سادات عالیه درجات در زمانه ماضی وحال ملقب بشیخ ومیر وجیو وخان وجان وپیر وشاه

بوده ومیباشند وصدق این کلام بر صاحبان انصاف وتارکان جدال واعتساف و

نظارہ کنندگان کتب تواریخ و انساب از آفتاب عالم تاب روشن تر است و میخواستم کہ
بجہت اطمینان قلب جناب قدری از آن بطور نمونہ بنگارم لکن چہ کنم کہ در سفرم و کتب حاضر ندارم
المجبور معذور والعذر عند کرام الناس مقبول و قطع نظر از ہمہ اینہا میگویم
کہ از عبارات و آثار جماہیر مشاہیر نسابہ و محققین ماضیین و موجودین مستفاد میگردد کہ سیادت
ثابت میشود بچند وجہ ا بمجرد دعوی بلا معارض و بشہادت عدلین ج
بشیاع و استفاضہ د باشتہار در بلد خود ھ بظن متاخم بعلم چنانچہ درین اعصار
استفتاء از علماء کردند و حضرات جواب قریب ہمین مضمون تحریر فرمودند و تفصیل آن
بتطویل می انجامد ان شئت فارجع الی رسالۃ النادرۃ و فصل الخطاب
؎ من بسر منزل عنقا نہ بخود بردم راہ ؛ قطع این مرحلہ با مرغ سلیمان کردم ؛ اکنون
نمیدانم کہ بزعم شما جناب بچہ دلیل سیادت ثابت میشود تا برشتہ تحریر و بسلک تقریر آوردہ شود
و حالانکہ بدلائل قاطعہ ساطعہ شرعیہ سیادت ما بحد ثبوت رسیدہ و منکران غافل از
جادۂ شرع انور و از اقوال و آرای علماء بیخبر میباشد ؎ ترسم کہ بکعبہ نرسی ای اعرابی ؛
کین رہ کہ تو میروی بترکستان است ؛ زیرا کہ جمع کثیر و جم غفیر از علماء و سادات و مومنین
سکنۂ کشمیر شہادت بر سیادت ما دادہ اند و مہر و دستخط کردہ اند خصوصاً قدوۃ المحققین و
زبدۃ المدققین راس اعلام الجامعین جناب آخوند ملا محمد جواد اعلی اللہ قدرہ فی اعلی علیین
کہ آباء و اجداد شریعت مدار کشمیر و نواحی و اقصای آن و واقف خاندانہای سادات
بلد مذکور تفصیلاً بودند بعد از کمال تحقیق و تفتیش تصدیق سیادت ما نمودند چنانچہ

ہمہ

ہمہ کواغذات قدیمہ و مستندات جدیدہ موجود میباشد و حال آنکہ ہر صاحب بصیرتی کہ فی الجملہ بہرہ
از سواد داشتہ باشد میداند کہ در انساب بکار شہادت اہل خبرہ بلدیہ و علماء ملکیہ خود میباشد
پس انکار شما بمکابرۂ فرعونی و جہل ابوجہلی می ماند و لنعم ما قیل ؎ با کوری باطن
چہ کند دیدۂ ظاہر ؛ نرگس ہمہ چشم آمد و بینا شدنی نیست ؛ گر نہ بیند بروز شپرہ چشم ؛
چشمۂ آفتاب را چہ گناہ ؛ قولہ ہر چند پدر و برادرش نوشتند کہ ما نسیم ایم الخ اقول سابقاً تحریر والد
ماجدش را نوشتم اکنون میخواستم کہ احوال برادرش بنویسم و روی دروغگو را سیاہ سازم اما نمیدانم کہ جناب
جلالتمآب از برادرش کدام یکی مراد گرفتہ اند زیرا کہ والد ماجدم سہ برادر دارد قولہ در بمبئی بخواجہ محمد مشہور بود اقول
آری نزد قائل المنقول کہ محمد جواد نیز و باشد مشہور بود نہ نزد دیگران چنانچہ پیش از این شطری از واقعہ مزبور
مذکور شد قولہ و کسانیکہ از مردم کشمیر او را شناختند الخ اقول شاید جناب ایشان تاکنون آیہ مبارکہ لعنۃ
اللہ علی القوم الکاذبین را ندیدہ و نخواندہ و نشنیدہ باشید کہ چنین
دروغ بیفروغ میبافید و شرم از داور دادگر و جیشور نامور نمیکنید الحمد للہ تا ہنوز مردم
کشمیر از کہین و مہین کہ در بمبئی میباشند بغایت اخلاص با حضرت والدنا المعظم سلمہ اللہ العلی
الاعظم معاشرت و مجالست دارند بلکہ از ہمہ بیشتر تعظیم و تکریمش میکنند و مخدوم و مطاعش
میشمارند و جناب فطانت مآب از روی مکابرہ قضیہ معکوسہ نگارش نمودید ع
آفرین آفرین جزاک اللہ قولہ عجب نیست کہ اول تا زمانی بمحمد علی مشہور بود اقول
ہمینا اینکہ جناب شما بزعم باطل و فہم لاطائل خود ارقام و ارتسام فرمودید مشہور نبودہ و نیست
و بفرض اولی این موجب طعن و باعث سلب سیادت نمیشود چہ اغلب ناس ہمی

ولقبی مشهور میباشند که نام اصلی و سیادت ایشان معلوم نمیشود و مثل اینکه فی زماننا هذا
حامی الاسلام مروج الشریعة و الاحکام الصالح المؤتمن جناب الحاج السید ابوالحسن
سلمه الله الملک الرحمن بابو صاحب و علامة العلماء جناب السید ابوالحسن صاحب لکهنوی
ادام الله القوی به پچهن صاحب معروف و مشهور اند و حالانکه والد ماجدم میرزا محمد بیگ
خوشنویس مشهور لکهنو میباشد و از کتب معتبرهٔ لغات چون غیاث ظاهر میگردد
که لفظ میرزا بیا، معروف مشتر از القاب شهزادگان بود و حالا بر سردار زادگان استعمال
کنند و در دار الایمان ایران حفت بالامن والامان بر سادات اطلاق نمایند غالبًا
و راس المدققین اساس المحققین خاتم المفسرین جناب الحاج السید ابوالقاسم الرضوی
اللاهوری سلمه الله الباری در رسالة السادة فرموده که در عتبات و ایران سید را
میرزا میگویند چون حجة الاسلام میرزا و حجة الاسلام میرزا علی نقی و میرزا ابوالقاسم انتهی
قوله و بعد آیا بچه خیال دعوای سیادت نمود اقول العجب من غفلة
الفاضل القائل بهذه الکلمات التی تضحک منها الثکلی نمیدانم
بار خدایا که بچه خیال سادات ربع مسکون ابراز و اعلام سیادت خود مینمایند
و بکدام گمان فاضل مخاطب اظهار سیادت خویش میکنند جوابکم جوابنا و اجوبهٔ دیگر
نیز داشتم که خوفًا للاطالة ننگاشتم و الکنون بر تحریرات علماء اکتفا میکنم که فاضل
مخاطب هم علی الظاهر ایشان را مسلم و از اهل خبره بلد میداند بل از اقوای مؤیدین خود
میشمارد اقتصار و اختصار میرود و اینک سواد و دستخط خاص فیض اختصاص مجدی الاعلام

جناب آخوند ملا محمد جواد رحمه الله المنشی المولا و

قد شهد جماعة من المؤمنین بان جدّ هذا الجلیل قد توفی ابواه فی
صغر سنه و ربّاه رجل غیر هاشمی الی ان بلغ اشدّه و لم یکن یعلم انه من
السادات حتی اخبره بعض الثقات بانک سیّد فلم لا تطلب الخمس و تأخذه
وکان قد منعه من الطلب و الاخذ الاستحیاء و لم یکن معسرًا بل ذو مکنة
بقدر القوت الی ان استمر حاله و حال ولده علی ذلک المنوال و لم یتحمل احد
منهم ذل السؤال وکان ابنه هذا الذی ذکر فی المتن ورعًا متقیًا لم یتفوه
قط بالکذب فادعی لنفسه و لمن سلف عنه السیادة و ارانا فی ذلک
السجلات المرقومة قبل هذا بثمانین سنة و قد کتب فیها اسماءهم بوصف السیادة
و لما کان حمل قول المسلم و فعله علی الصحة من شریعة الاسلام و ثبت نسبه
عند العلماء الاعلام و المجتهدین العظام ادام الله وجودهم ببقاء اللیالی و
الایام اذ شهد عندهم من بلد ناس اغترب و لبس مدة فی المشاهد المشرفة
بصحة نسبه و راینا ما حکم به هؤلاء الکرام لم یبق لنا فی ذلک ریب و لا
شک و انا احقر العباد جواد

دستخط شریف جناب مولوی مصطفی حماه الله و کفی

الانحراف والعدول عن عماد الثقات والعدول عن تشكيك واحد من اولاد البتول شفيعتر يوم مهول يوجب الحرمان من شفاعة الرسول صلى الله عليه واله ما ترتبت الفروع على الاصول فطوبى لمن اكرم ذريته ليأمن به حين يفزع المرء ويهول

ايضاً دستخط ثانى فاضل مزبور

انى لما رأيت اسم من سلف من مسترقمى هذا القرطاس منعوتاً بوصف السيادت فى عدة من السجلات والاطراس وقد اتى على تحريرها من الاعوام تسعون من غير الالتباس وما شهد على طبق دعوهم المعمرون فى المشاهد المشرفة من بلدنا عند اجلة الناس اعنى المجتهدين الذين كل واحد منهم لحصن الدين اساس كثر الله امثالهم بحرمة المطهرين عن الارجاس فحكموا بحقهم ثمة وهنا ختم على استشهادهم المولى العلامة عمى الامجد الذى كان فى ورعه بحيث غيره اليه لا يقاس طيب الله مضجعه من الارداس بعد ما حقق امرهم من اهل هذه البلدة شرفا بها والادناس يكفى لهم ذلك عند الاكياس وبعد تحقق انتسابهم الى ثامن الائمة صلوات الله عليهم ما يقتضى الفصول ثم الاجناس لشاك المتردد فيهم والهاتك بهم يلقى فى السعير ناكس

الراس صادياً من زلال الشفاعت قانطاً فى الياس فطوبى لمن وصل السادة وبذل عليهم ما فى يده والاكياس ليسقيه الشفيع المشفع من سلسال الشفاعت باللبن فضلاً عن الكاس جزوها مصطفى بن العباس تجاوز الله عن سيئاته حيث يتشاغل الخلق بالانفاس

دستخط مبارك جناب مولوى حيدر على صاحب صانه الله الولى

لا يقدر احد ولا يطيق على شئ ازيد من هذا التحقيق المثبت المندرج فى هذا التنميق وهو احرى بالتوثيق واجدر بالتصديق والله ولى التوفيق

الاقر خلق الله العلى حيدر على عفى عنه

ايضاً دستخط ثانى فاضل مذكور

باسمه سبحانه رأيت ما حوى عليه هذا الكتاب فى عدة من الصحائف الموجودة عند مسترقميه بالاطناب حسبهم وكفاهم فى هذا الباب ما حرر فيها المجتهدون والعلماء الاطياب كالمولى العم الامجد المستطاب عليه رضوان الله الملك الوهاب وتحريرهم بلا مرية حق ظاهراً والصواب فيه ختمت على

بعضها وحررت فیها ان بعد ذلک التهتک بهم والازدراء بشأنهم یوجب

سخط رب الارباب ویؤدی الی الخزی فی یوم المآب ثم الله جل شانه هو العالم بالصواب

مصطفی وصی حسینی ۱۲۹۹

دستخط اقدس فاضل مؤتمن جناب الحاج السید ابوالحسن المدعو بابو صاحب قبلہ دام ظلہ

باسمہ سبحانہ لاشک ان المرجع فی امثال هذا الامر من یوثق بہ من اهل تلک

البلاد من الصلحاء الامجاد والعلماء الاطواد وقد تشرفت بمطالعۃ ما کتبہ المولی

الاجل العماد الذی کان مرجعا للعباد وکهفا للحاضر والباد مولانا محمد جواد

قدس سرہ وقد کتب بعد الفحص والتنقید مالیس علیہ مزید فحصل الاطمینان

بما کتبہ ذلک العالم المجید والفاضل المجید احلہ اللہ من الجنان بقصر مشید

لا الہ الا اللہ القوی ۱۲۸۹
عبدہ ابوالحسن محمد بن
علی بن صفدر الرضوی

این بود نقول تصدیقات کہ صرف از برای اسکان خاطر بحاجت آیتہ والطفاء شعلۂ جولۂ

حسد فاضل باہر اتفاق بیافزاید وما علی الرسول الا البلاغ

نہ ہر جای مرکب توان تاختن ؛ کہ جاہا سپر باید انداختن

حررتها بالارتجال مع قلۃ الفرصۃ و

ضیق المجال وانا اقل الطلاب

علی نقی الرضوی الحائری

غفر اللہ لہ یوم الجزا فی

۲۵

شہر شوال سنہ ۱۳۰۷ من الہجرۃ النبویۃ علیہ آلاف التحیۃ

نقل استفتاء

والدعا جدم از سرکار حجۃ الاسلام اعلم العلماء الاعلام ظل اللہ علی العالمین ونائب حجۃ اللہ

علی اهل السموات والارضین فخر الشیعۃ تاج الشریعۃ مولانا الحاج میرزا محمد حسن الحسینی

الشیرازی النجفی متع اللہ المسلمین بطول بقائہ الی یوم الدین

س در حق سادات معروف بقبیلۂ رضویہ کہ در این زمان شخص معروف عالم وفاضل زبان طعن

وتشنیع بر سادات رضویہ کشودہ قدح در نسب ایشان میکند ومیگوید کہ حضرت موسی المبرقع

پسر حضرت امام محمد تقی معاذ اللہ شارب الخمر بودہ بلکہ از علماء نقل کردہ وشہرت دادہ

بلکہ در موعظۂ خود اصرار برین کلام دارد کہ این قوم مشہور کہ معروف بصحیح النسب اند و

رضوی چنین نیست بلکہ امر بالعکس است یعنی کسانیکہ غیر مشہور ومشکوک شدہ اند صحیح النسب اند

بعضی از مریدان و توابعان عالم مذکور اظهار کرده اند که قباحت نسب این است که سید محمد اعرج که پسر زادهٔ موسی المبرقع است زنش با وی سازشکار نبود و اولاد غیر را با و معاذ الله ملحق میکرد و حواله بشجرة الاولیاء و تذکرة الائمه و مجلد دوازدهم بحار میکند تحقیق حقیقت حال را بیان فرمائید بینوا توجروا

ج

غلط میکند باین خرافات و اباطیل نباید اعتنا کرد بلکه این کلمات موجب استحقاق حد است

محمد عبد الحسن الحسینی